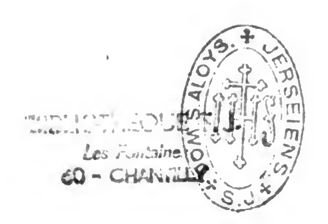





BIBLIOTHÈQUE S.J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY
DOMUS ALOYS. + JERSEIENSIS S.J. +

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

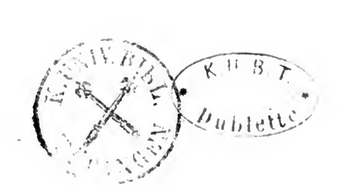
Dr. Albrecht Weber,

Professor e. o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Fünfter Band.

Berlin,
Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
Harrwitz und Gofsmann.
1862.



Inhalt.

Die Umschreibung der Saṃskṛitbuchstaben ergiebt sich aus folgender Tabelle:

Vocale a. â. i. î. u. û. ṛi. ṛî. ḷi. ḷî. e. ai. o. au.
Gutturale k. kh. g. gh. ṅ.
Palatale c (sprich: tsch). ch. j (sprich: dsch). jh. ñ.
Linguale ṭ. ṭh. ḍ. ḍh. ṇ. (ḷ).
Dentale t. th. d. dh. n.
Labiale p. ph. b. bh. m.
Halbvocale y. r. l. v.
Zischlaute ç. sh. s. h. Visarga ḥ.
Finaler Anusvâra ṃ, innerer ṅ. Anunâsika ñ̆.

Die Sonne als Weltgeist.

(Aus der Einleitung von Kâtyâyana's Ṛiganukramaṇî §. 2.)

8. tisra eva devatâḥ kshityantarikshadyusthânâ agnir vâyuḥ sûrya iti | . . . 12. tattatsthânâ (ṛithivyâdisthânabhedena paṭhyamânâḥ, Shaḍguruç.) anyâs (devatâḥ) tadvibhûṭayaḥ (agnyâdînâm) | 13. karmapṛithaktvâd dhi pṛithagabhidhânastutayo bhavanty | 14. ekaiva vâ mahân âtmâ devatâ | 15. sa sûrya ity âcakshate | 16. sa hi sarvabhûtâtmâ | 17. tad uktam ṛishiṇâ: sûrya âtmâ jagatas tasthushaç ceti (Ṛ. 1, 115, 1) | 17. tadvibhûtayo 'nyâ devatâs | 18. tad apy etad ṛicoktam: indram mitraṃ varuṇam agnim âhur iti (Ṛ. 1, 164, 46. Nir. 7, 18). Vgl. hiezu Nir. 7, 4. 5. Bṛihaddev. 1, 13. 14 (diese Stud. 1, 113. 14). Chândogyopan. 5, 19 (diese Stud. 1, 260-1)., und s. meine Abh. über Omina und Port. pag. 385-6. 392-3.

A. W.

Zur Frage über das Zeitalter Pâṇini's.

Mit specieller Beziehung auf Th. Goldstücker's „preface" zum „Mânavakalpasûtra".

Die Frage nach dem Zeitalter Pâṇini's ist bekanntlich eine Cardinalfrage für die innere Chronologie der altindischen Literatur. Böhtlingk in seiner 1839. 1840 erschienenen Ausgabe des Pâṇini, einem trefflichen Werke *), welches seiner Zeit geradezu Epoche machte und auf welches wir noch immer mit lebhaftestem Dank und wärmster Anerkennung hinzublicken haben, war der Erste, welcher diese Frage einer Untersuchung unterwarf. Seine Annahme (vol. II p. XVIII. XIX), dafs Pâṇini um 350 a. Chr. gelebt habe, gründet sich im Wesentlichen einerseits auf die Angabe des Kathâsaritsâgara, einer Kashmirschen Märchensammlung aus dem 12. Jahrhundert, welche Pâṇini's Lehrer Varsha an den Hof des Königs Nanda, der jener Zeit angehört, versetzt, und andrerseits auf eine An-

---

*) Vgl. Lassen's ausführliche Anzeige in der Z. für die Kunde des M. IV, 233—253 (1842).

gabe der ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert stammenden Königschronik von Kashmir, Râjataraṅgiṇî, wonach unter König Abhimanyu das Mahâbhâshya, der grofse Commentar des Patañjali zu Pâṇini, in Kashmir eingeführt ward, eine Angabe, welche zu der ersteren stimme, insofern zwischen Pâṇini und Patañjali nur drei Grammatiker als zwischenstehend bekannt seien, Abhimanyu aber um das Jahr 100 a. Chr. anzusetzen sei. In meinen „Akademischen Vorlesungen über ind. Lit. G.“ (1852) machte ich nun hiegegen zunächst geltend, dafs die Auktorität eines solchen Werkes, wie jene Märchensammlung, für einen um funfzehn Jahrhunderte zurückliegenden Zeitpunkt denn doch eine höchst fragliche sei: wies sodann darauf hin, dafs seit Böhtlingk's Berechnung die Zeit Abhimanyu's durch die Untersuchungen Lassen's über die indoskythischen Münzen um 160 Jahre (strenggenommen sind es 145—160) später, als Böhtlingk denselben ansetzte, bestimmt worden, und dafs somit B.'s Resultat auf Grund seiner eignen Beweisführung nunmehr jedenfalls um so viel später anzusetzen sei: es setze endlich die von Pâṇini (4, 1, 49) gelehrte Bildung des Wortes Yavanânî dessen Bekanntschaft mit den Yavana d. i. Griechen voraus, und mache es daher unmöglich denselben um 350 a. Chr. — noch vor Alexander's Zug nach Indien — lebend zu denken. An diesen drei Punkten halte ich auch noch gegenwärtig fest. Wenn ich dagegen ebendaselbst, auf Grund von Hiuen Thsang's Angaben bei Reinaud mémoire sur l'Inde p. 88 (1849) von einer doppelten Existenz des Pâṇini *),

*) Es heifst daselbst: „Hiuen Thsang attribue à Pâṇini deux existences, la première à une époque où la vie de l'homme était plus longue qu'à pré-

wovon die erste einer mythischen Zeit angehöre, während die zweite 500 Jahre nach Buddha's Tode, resp. 100 Jahre nach Kanishka (reg. nach Lassen 10—40 p. Chr.) falle, mich der von Reinaud indicirten *) Annahme zuneigte, dafs nur diese zweite Existenz des Pâṇini die wirklich historische, derselbe somit 140 p. Chr. anzusetzen sei, und wenn ich demgemäfs auch die Angabe der Râjataraṅgiṇî über die Einführung des Mahâbhâshya unter Abhimanyu in Zweifel stellte, weil selbstverständlich der Commentar zu Pâṇini nicht unter Kanishka's Nachfolger in Kashmir eingeführt werden konnte, wenn Pâṇini selbst erst 100 Jahre nach Kanishka gelebt hätte, so machte die Bekanntwerdung des Wortlautes der Angaben des Hiuen Thsang diesem Bedenken ein Ende. Dieselbe erfolgte zunächst nach St. Julien's brieflicher Mittheilung durch Müller in dessen „Nachträgen“ zu der Einleitung, resp. Vorrede seiner Textausgabe des Ṛigveda (1856) p. 12—15, sodann in St. Julien's so höchst dankenswerther vollständiger

---

sent, et la seconde vers l'an 500 après la mort de Bouddha, c'est à dire .... un siècle environ après la règne de Kanika. Dans sa première existence, Pâṇini professait le brahmanisme; mais dans la seconde il se convertit avec son père an bouddhisme, et le bouddhisme devint la religion dominante du pays“. Ich hatte um so weniger Anlafs an der Richtigkeit dieser Angaben zu zweifeln, als sie offenbar zu denjenigen gehören, welche Reinaud von St. Julien selber erhalten hatte und von denen er p. 12 sagt: „à cet égard, je dois beaucoup de remercîments à M. St. Julien, qui, non content de mettre à ma disposition la partie de la relation de Hiuen Thsang qu'il avait traduite précédemment, a bien voulu interpréter pour moi tous les passages chinois, que je lui ai demandés, et qui, par son obligeance de tous les jours, m'a mis en état de discuter les textes chinois, comme si j'avais été moi-même un sinologue“. In der That sind die Angaben eigentlich anch ganz richtig, es tritt nur eben die zweite Existenz des Pâṇini, von der bei H. Ths. nur in sehr unbestimmter Weise die Rede ist, zu sehr in den Vordergrund, und die erste, von der er gerade sehr bestimmte Nachricht giebt, ganz zurück.

*) Reinaud's Worte: „il semblerait naturel d'adopter la version qui place la vie de Pâṇini dans le Ier siècle de notre ère“ basiren indefs in ihrem letzten Theile auf einem chronologischen Irrthum in Bezug auf die Zeit Kanishka's, der ja seinerseits erst in diesem „1er siècle de notre ére“ lebte.

1*

Uebersetzung des Siyuki, vol. I, 126—130 (1857). Danach berichtet H. Ths. bei Gelegenheit seiner eignen Reise durch die Geburtsstadt Pâṇini's (P'o-lo-tou-lo, Çalâtura) folgende Legende (p. 127). „Fünfhundert Jahre nach Buddha traf ein buddhistischer Missionar, der aus Kashmir eben dahin kam, daselbst auf einen Brâhmanen, der seinen Sohn beim Unterricht in der Grammatik züchtigte*): er frug denselben lächelnd, ob er wohl von Pâṇini gehört habe, und auf seine Antwort: „les enfans de cette ville, qui sont tous ses disciples, révèrent sa vertue, et la statue, élevée en son honneur, subsiste encore aujourd'hui“ eröffnete er ihm, dafs eben dieser Knabe jener „richi Po-ni-ni“ sei, der, wegen seiner häretischen Neigungen in seiner früheren Existenz**), noch nicht die Erlösung aus der Wiedergeburt habe finden können, nunmehr aber „grâce à un reste de vertu“ sein Sohn geworden sei. Zum Erweise von dergleichen Seelenwanderung führt der Missionar sich selbst als Beispiel an: er sei einer der 500 Weisen gewesen, die „dans ces derniers temps“ das Concil unter König Kanishka (Kia-ni-se-kia) gebildet hätten, nachdem sie in einer früheren Existenz Fledermäuse gewesen seien. Nachdem der Arhant dieses gesagt, gab er eine Probe seiner göttlichen Macht und verschwand im Augenblick. Der Brâhmaṇe und sein Sohn aber wurden buddhistische Mönche und die ganze Stadt bekehrte sich zum Buddhismus,“ der noch zu H. Ths.'s Zeit daselbst

---

*) Die indischen Schulmeister scheinen in dieser Beziehung den unsrigen nichts nachzugeben: vgl. Mahâbhâshya ed. Ballantyne p. 236: evaṃ hi dṛiçyate loke | ya udâtte kartavye 'nudâttaṃ karoti khaṇḍikopâdhyâyas tasmai capeṭâṃ dadâti anyat tvaṃ karoshîti |

**) Von der H. Ths. im Vorhergehenden ausführlich gehandelt hat.

herrschte. Aus diesem Wortlaut der Legende geht, wie Müller mit Recht sagt, „mit Bestimmtheit hervor, dafs dieselbe, weit entfernt den wirklichen Pâṇini“ 500 Jahre nach Buddha, resp. 100 Jahre nach Kanishka*) „anzusetzen, vielmehr sein weit höheres Alter klar voraussetzt“. Wenn sich nun aber Müller mit Constatirung dieses Faktums nicht begnügt, sondern bemerkt; „ich mufs gestehen, dafs mir bis jetzt nichts vorgekommen ist, was der allgemeinen Gültigkeit der von Professor Böhtlingk mit vielem Scharfsinn zusammengestellten Beweise Abbruch thäte, wonach Pâṇini in die Mitte des 4. Jahrhunderts a. Chr. gehört“, und sodann in Bezug auf die Yavanaschrift hinzufügt, „dafs, selbst wenn sie die Schrift der Griechen bedeutet, es durchaus noch nicht bewiesen ist, dafs das Bekanntwerden des griechischen Alphabets in Indien erst nach Alexander stattgefunden habe“, so hatte ich in meiner Retractatio dieses Gegenstandes in diesen Studien 4, 87 ff. (1857) zunächst auf die oben angegebene Differenz der Zeit des Abhimanyu in Böhtlingk's Rechnung von der durch die Münzen seiner Vorgänger constatirten zu verweisen, sowie die Frage bezugs der Yavanaschrift neu, wie folgt, zu erörtern. „Was für eine Rolle sollte die Schrift der Griechen vor Alexander bei den Indern gespielt haben, dafs dieselben es für nöthig gefunden hätten, zu ihrer Bezeichnung ein eignes Affix zu verwenden, so dafs „die Griechische“ geradezu soviel als „die Schrift der

*) Bei Müller heifst es: „400 oder gar 500 nach Buddha, d. h. gleichzeitig mit Kanishka“: ich verstehe dies nicht recht: die Legende spielt ausdrücklich theils 500 nach Buddha, theils nach Kanishka, der eben zwar nicht an dieser Stelle, aber oft genug anderswo von H. Ths. 400 Jahre nach Buddha gesetzt wird.

Griechen“ bezeichnete? Es erklärt sich eine solche Familiarität des Ausdruckes vielmehr nur aus langer und häufiger Gewohnheit, wie sie in dem Heimathlande des Pâṇini, in den von Griechen so lange occupirten Landstrichen des nordwestlichen Indiens, aber eben freilich erst geraume Zeit nach Alexander, ganz begreiflich und natürlich ist.“ Indem ich dann zugleich noch einige andere Wörter, die wie yavanânî sich in Pâṇini finden, als für dessen Zeit Andeutungen gewährend anführte, sprach ich mich dahin aus, dafs auf diesem Wege allein, durch genauere Durchforschung des in Pâṇini enthaltenen Wortschatzes irgend welche Sicherheit über seine Zeit zu gewinnen sei. Leider sei eine solche, so lange uns das Mahâbhâshya fehle, nicht in einer irgend genügenden Weise möglich, da wir erst durch dieses Werk zu einer kritischen Sichtung des Textes in den Stand gesetzt werden könnten. Ein Versuch der Art, den ich selbst im ersten Hefte dieser Studien (p. 141 ff. 1849) gemacht, sei eben dadurch in seinem Beginne aufgehalten worden. Ich hatte der ersten der daselbst begonnenen „Skizzen aus Pâṇini's Zeit. I. Ueber den damals bestehenden Literaturkreis“ zunächst eine geographische, sodann eine antiquarische (Religion, öffentliches und häusliches Leben, Medicin u. dgl. umfassende) Gruppirung des Pâṇini'schen Wortschatzes folgen lassen wollen, damit uns „ein Licht werde über den Stand der Literatur nicht nur, sondern auch der ganzen politischen wie religiösen Entwicklung“ zu seiner Zeit, war aber davon abgestanden, weil sich mir während der Arbeit selbst die Ueberzeugung von der Unzureichendheit unsrer Hülfsmittel und der völligen Unsicherheit, insbesondere auch des gaṇapâṭha, immer entschiedener aufdrängte. — Es ist zu be-

dauern, dafs Müller in seiner „Hist. of Anc. S. Liter.“ (1859) es nicht für gut befunden hat, sich auf dieses wie schwebend auch, so doch wenigstens annähernd sichere Gebiet zu begeben, während ihm doch die Mahâbhâshya-Handschriften des E. I. H. zu Gebote standen, sondern sich mit der Rekapitulation seiner früheren Angaben begnügt. Diesmal wird nun zwar die Differenz von 145—160 Jahren, welche in Bezug auf die Zeit des Abhimanyu zwischen Böhtlingk's Annahme und Lassen's Berechnung nach den Münzen besteht, allerdings nicht wieder stillschweigend übergangen, aber doch als in der Sache selbst nichts ändernd bezeichnet: und in Bezug auf die Yavanaschrift erfahren wir nunmehr (p. 521), dafs dieselbe „most likely means that variety of the Semitic alphabet which previous to Alexander and previous to Pâṇini became the type of the Indian alphabet“: es wird dies indessen gleichzeitig als „merely conjectural“ bezeichnet, und gesagt, dafs es unmöglich sei „to arrive at any certain interpretation of Yavanânî as used by Pâṇini“. Gesetzt dem sei so, so kommt denn doch hierbei es nicht sowohl blos auf die Bedeutung des Wortes yavanânî an, als vielmehr auf die des demselben zu Grunde liegenden Wortes yavana. Wenn wir nun in Bezug darauf von Müller erfahren: „Yavana is by no means the exclusive name of the Greeks or Jonians. Professor Lassen has proved, that it had a much wider meaning, and that it was even used of Semitic nations“, so ist dies nach dem von mir bereits Akadem. Vorles. p. 202 (1852) und in Kuhn's Zeitschr. V, 221—223 (1856) hierüber Bemerkten einfach zurückzuweisen. Wenn Lassen (I, 729) sagt: „Seine (des Namens Yavana) älteste Bedeutung ist wahrscheinlich Arabien, weil der aus Arabien

kommende Weihrauch yâvana genannt wird", so ist dies theils sein einziger Beweis für diese sonst durch nichts belegte Annahme, theils ist das betreffende Wort, yâvana Weihrauch, erst dem Amarakosha angehörig, den wohl auch Müller selbst nicht vor-pâṇinisch halten wird. Solange daher Müller nicht irgend andere Stellen nachzuweisen vermag — und ich vermuthe, er kann dies nicht, sonst würde er es wohl gethan haben — bleibt es dabei, dafs unter Yavana in den ältesten Stellen, wo das Wort bis jetzt in Indien vorkommt, nur die Griechen, in späterer Zeit daneben auch deren indoscytische etc. Nachfolger zu verstehen sind. Dafs yavanânî somit „die Griechische" bedeutet, unterliegt gar keinem Zweifel. Das einzige Bedenken, das dabei obwalten kann, ist nur das, ob damit wirklich das „griechische Alphabet" oder etwa eine von den Griechen gebrauchte andere Schrift, die arianische also, zu verstehen sei. Doch spricht auch hier die gröfsere Wahrscheinlichkeit entschieden für die erstere Annahme*).

---

*) Ich gebe hier eine kurze Recapitulation der Erklärungen, die das Wort yavanânî gefunden hat. Lassen (Ind. Alt. I, 729. 1847) ist meines Wissens der Erste, der auf dasselbe hinwies: er bezieht es auf die „Arianische Schrift, welche eine den Indern bekannte und vor Açoka's Zeit in Gandhâra, im Westen des Indus im Gebrauche gewesen sein mufs". Wenn ich sodann demgemäfs in diesen Studien I, 144 (1849) es zunächst noch für ungewifs erklärte, ob Griechen, ob Semiten unter den Yavana zu verstehen seien, entschied sich Reinaud mém. sur l'Inde p. 88 (1849) zuerst mit Bestimmtheit für die Griechen. Ihm folgte ich in den Akadem. Vorles. p. 202 (1852) und in der Kieler Monatsschrift (1853), indem ich indefs bei der Lassen'schen Auffassung, dafs die arianische Schrift damit gemeint sei, insofern dieselbe nämlich in den von den griechischen Königen beherrschten Landestheilen und auf ihren Münzen in Gebrauch war, verharrte. In den Nachträgen zur Einleitung des Ṛigveda (1856) suchte Müller die Möglichkeit des Bekanntseins des griechischen Alphabets in Indien vor Alexander zu retten. In den Indischen Skizzen p. 86 (1857) und in dem gleichzeitigen Hefte dieser Studien 4, 89 entschied ich mich sodann für die direkte Beziehung des Wortes auf die „griechische Schrift", während Müller endlich in der Hist. of Anc. S. Lit. (1859) darunter diejenige Varietät des Semitischen Alphabets versteht, welche als die Mutter der indischen Schrift zu erachten ist.

Die neueste Untersuchung endlich über Pâṇini's Zeit, die uns im Folgenden eben speciell beschäftigen soll, ist in Th. Goldstücker's „preface“ zum „Mânavakalpasûtra“*) enthalten. Der Weg, auf welchem dieselbe vorgeht, ist völlig identisch mit dem, welchen ich im ersten Hefte dieser Studien eingeschlagen hatte. Die Durchforschung nämlich des in Pâṇini enthaltenen literaturgeschichtlichen Wortschatzes ist der beiden Untersuchungen gemeinsame Boden. Wenn nun meine Arbeit, die schon als erster Versuch auf einem bis dahin unbetretenen Gebiete manchen Gebrechen eines solchen nicht entgehen konnte, insbesondere durch den Mangel des Mahâbhâshya von vorn herein zur Unbestimmtheit verurtheilt war, so ist dagegen G.'s Arbeit durch specielle Vertrautheit nicht nur mit dem Mahâbhâshya selbst, sondern auch mit der sonstigen zu Pâṇini gehörigen grammatischen Literatur — wie sie das E. I. H. in reicher Fülle darbietet — im hohen Grade ausgezeichnet, und erhält dadurch eine sehr grofse und hervorragende Bedeutung. So richtig nun auch der von G. eingeschlagene Weg ist, so ist doch das Resultat, zu welchem er auf demselben gelangt, ein höchst bedenkliches. Danach ist nämlich Pâṇini nicht nur weit früher, als die Böhtlingksche Berechnung annimmt, nämlich — um es kurz zu sagen — sogar noch vor Buddha's Auftreten, anzusetzen, sondern er ist auch älter als fast alle vorhandenen vedischen Schriften mit alleiniger Ausnahme der Saṃhitâs des Ṛik, Sâman, schwarzen Yajus und

*) Der vollständige Titel des Werkes lautet: Mânava-kalpa-sûtra; being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the commentary of Kumârilasvâmin. A facsimile of the MS. No. 17 in the Library of Her Majesty's Home Governement for India. With a preface by Theodor Goldstücker. London: N. Trübner and Co., 60 Paternoster row. Berlin: A. Asher and Co. 1861. pp. XII. 268. 242. — Preis 4½ Guineas, 31 Thlr. 15 sgr.

der Nirukti: oder in Zahlen ausgedrückt, da G. für Buddha's Tod an der singhalesischen Aera 543 a. Chr. festhält, somit das achtundvierzigjährige Wirken desselben 591 bis 543 versetzt, so gehört Pâṇini zum Allermindesten in das siebente Jahrhundert a. Chr. Die Gründe, aus welchen es für G. wünschenswerth war, dieses überraschende Resultat zu erhalten — sie liegen in dem letzten Theile der „preface" (von p. 239 ab) vor — bei Seite lassend, habe ich es dagegen bei der Wichtigkeit des Gegenstandes für geboten erachtet, die Gründe, mit denen G. dasselbe wirklich zu motiviren sucht und die er mit dem Tone zuversichtlichen Absprechens verkündet, einer genauen Prüfung zu unterziehen. Es ist diese Prüfung, die den Gegenstand der nachfolgenden Seiten bildet. Dieselbe ist ziemlich ausführlich ausgefallen, wird aber, wie ich hoffe, aufser dem bestimmten Nachweise der Irrigkeit der G.'schen Annahme, auch noch eigenen Inhalt genug bieten, um nicht als überflüssig bezeichnet werden zu können. Die Hauptdifferenz, welche zwischen dem in meiner Skizze „über den zu Pâṇini's Zeit bestehenden Literaturkreis" und zwischen dem von G. beobachteten Verfahren besteht, liegt in Kurzem darin, dafs G. durchweg aus der Nichterwähnung eines literarischen Namens oder Werkes bei Pâṇini auf dessen Nichtexistenz zu dessen Zeit einen direkten Schlufs zieht, während ich meinerseits mir dies nur da verstattet habe, wo andere innere Gründe dazutraten (z. B. ib. p. 148), dagegen im Uebrigen mich mit einfacher Constatirung des vorliegenden Befundes begnügte, ohne dergl. Schlüsse daran zu knüpfen, auf deren Trüglichkeit im Gegentheil ich direkt hinweise, wenn ich bei Gelegenheit der Angabe, dafs ich Ausdrücke

für „Schreiben, Schrift" in Pâṇini nicht angetroffen habe*), ausdrücklich bemerke: „die Existenz der Schrift ist übrigens ein so nothwendiges Erfordernifs für die Entstehungsmöglichkeit des Pâṇini selbst und der in ihm genannten Werke, dafs unmöglich ein Beweis dagegen aus ihrer Nichterwähnung gezogen werden kann" (ib. p. 144), oder wenn ich bei Gelegenheit des Umstandes, dafs unter den aus den gaṇa zusammengestellten Namen vedischer Schulen gerade einige sehr wichtige und alte Namen fehlen, hinzufüge (ib. p. 152), „dafs man dem Walten des Zufalls, wie ja bei dgl. gaṇa's auch natürlich, grofse Rechnung tragen müsse." G.'s Verfahren ist um so auffälliger, als er dabei, wie wir sehen werden, mit sich selbst in direktem Widerspruche steht, mit den Worten nämlich, die er (p. 18) gegen Müller richtet, der sich in Bezug auf die Nichterwähnung der Schrift bei Pâṇini dieses Argumentes für ihre Nichtexistenz zu dessen Zeit bedient hatte. — Ein zweites höchst wesentliches Gebrechen von G.'s Beweisführung besteht darin, dafs er in einer mir geradezu unbegreiflichen Weise aus Namensgleichheit auf Identität der Personen zu schliefsen pflegt. — Wenn ich mich somit in dem entschiedensten Widerspruche gegen G.'s Verfahren sowohl wie Resultat befinde, so soll doch der Anerkennung, die wir seinem Scharfsinne sowohl wie seinen höchst dankenswerthen Mittheilungen aus dem Mahâbhâshya etc. schuldig sind, durch die sehr schnöde Weise der Polemik**), mit der G. wie fast alle seine Vorgänger so

*) lipikara, livikara Pâṇ. 3, 2, 21 war mir damals entgangen.

**) Dieselbe ist um so weniger berechtigt, als sich G. selbst seinerseits verschiedene sehr schwere Versehen und Irrthümer, die er an Andern mit scharfer Zunge rügen würde, zu Schulden kommen läfst (s. im Verlauf).

auch speciell mich selbst heimsucht, kein Eintrag geschehen, und hoffe ich im Nachstehenden, trotz aller häufig nicht geringen Herausforderung dazu, nicht aus der Ruhe herausgetreten zu sein, welche von wissenschaftlichen Untersuchungen unzertrennlich sein sollte.

Nur die ersten zwölf Seiten der „preface“ haben wirklich auf diesen Namen Anspruch, beschäftigen sich nämlich in der That mit dem Werke, an dessen Spitze dieselbe steht. Dieses Werk nun ist ein lithographirtes Faksimile einer Handschrift des E. I. H. (nro. 17) auf 121 Foll., geschrieben*) in Benares saṃvat 1643, welche den Commentar des berühmten mîmâṅsâ-Lehrers Kumârila zu den ersten vier adhyâya des mânavakalpasûtra enthält. Leider ist der Wortlaut des Textes in keiner Weise daraus herzustellen, da sich Kumârila damit begnügt, nur die Anfangsworte der Stellen, welche er erklärt, anzuführen: im Anfange giebt er wenigstens die Zahl der Wörter an, die jede solche Regel enthält, aber im Verlauf hört auch dies auf, und sind Text und Commentar, ohne irgend welche prägnante Marke unter einander gewürfelt. Wir können somit hieraus allein nicht einmal darüber Aufschlufs erhalten, ob uns hier ein fortlaufender Commentar oder nur eine

*) Ein eigenthümliches Mifsgeschick begegnet hierbei G. gleich auf p. 1 seines Werkes, wenn er nämlich die Worte: jânîmahîdharasutadevayîkasya paṭhanârtham übersetzt: „for the perusal of Devayîka (Devakîya?) the son of Jânî and Mahîdhara.“ Devayîka zunächst ist schwerlich in Devakîya zu ändern, sondern einfach aus Devajîka entstanden; jânî sodann ist keineswegs ein Frauenname, wie G. annimmt, sondern eine verstümmelte Abkürzung von yâjnika, wie ich dies an verschiedenen Stellen meines Verzeichnisses der Berl. S. H. (1853) bereits bemerkt habe: vergl. vor Allem den Wechsel beider Wörter in den Unterschriften bei nro. 73 und 74: und s. noch nros. 195. 332. 921, so wie im fünften Index die Namen ânandarâma, râmakṛishṇa, vâchaḍâ, çivakṛishṇa, sûrajî, somanâtha. Bei vâsudeva nro. 332 steht der Titel doppelt, kaṇoḍiyâyâjnika vor jâ° d. i. jânî.

Erklärung einzelner Stellen vorliegt. In der That ist es eigentlich auch weniger eine Texterklärung, die uns Kumârila bietet, als vielmehr eine Anwendung der mîmâṅsâ-Doktrin auf die einzelnen Fälle des Ceremoniells nach Anleitung der im Texte beobachteten Reihenfolge desselben. Die Handschrift selbst ist zudem ziemlich fehlerhaft und das ganze Werk somit bis auf Weiteres geradezu ungeniefsbar. Unter diesen Umständen ist es in der That zu bedauern, dafs ein anderes Ms. des E. I. H., nro. 599, erst dann zu G.'s Kenntnifs kam, „after the printing of the present volume had been completed." Es enthält dasselbe den wirklichen Text eines andern Abschnittes des mânavakalpasûtra, den agnishṭoma-Theil nämlich in fünf adhyâya, auf 37 Foll. geschrieben von demselben Schreiber, als nro. 17, in demselben Jahre, und hätte dieses Ms. daher jedenfalls weit eher die Faksimilirung verdient, da der Text selbst denn doch allemal seinem Commentar, und wenn er auch von Kumârila verfafst ist, vorzuziehen sein möchte. Dann würde auch der Titel: Mânavakalpasûtra, welcher für den vorliegenden Band — der eben nur ein Stück eines M. k. s. bhâshya ist — nicht besonders pafst, ein richtigerer gewesen sein.

Es ist übrigens der in nro. 599 enthaltene Text keineswegs eine direkte Fortsetzung des in nro. 17 behandelten Theiles desselben, wie G. p. 8 annimmt, sondern zwischen beiden steht noch ein anderer Theil. Ich verdanke die Nachricht hierüber Herrn E. B. Cowell, Sekretär der Asiatic Society of Bengal, den ich im October vorigen J. um Auskunft über einige der im Cataloge der Bibliothek der Gesellschaft aufgeführte Handschriften, und u. A. auch über das unter nro. 761 aufgeführte mânavasûtram (vergl.

in diesen Studien 1, 470) bat, eine Auskunft, die ich Ende Januar dieses Jahres durch seine freundliche Güte erhielt*). Nachdem frühere Nachfragen danach erfolglos geblieben waren, in Folge wovon ich in der Vorrede zu meiner Ausgabe des Kâtîyasûtra p. XIII (1859) in Bezug auf das Kâṭhakam und Mânavam (d. i. die entsprechenden sûtra) mich zu der Aeuſserung veranlaſst sah, daſs beide Werke für immer verloren schienen, ist es höchst erfreulich nunmehr auf einmal wenigstens für einen ziemlich beträchtlichen Theil des Mânavam diese Besorgniſs vollständig beseitigt zu sehen. Es ist nämlich zunächst in jener no. 761 wirklich ein Theil desselben vorliegend, die fünf adhyâya nämlich des fünften, das agnicayanam behandelnden Abschnittes, auf 37 Foll. (die Seite zu zehn Linien), geschrieben saṃvat 1657 in Benares (also vierzehn Jahre später, als die beiden Mss. des E. I. H.). Der erste adhyâya (am Schlusse bezeichnet: iti maitrâyaṇîçâkhâyâm mânavasûtre pañcamavibhâge cayane prathamo 'dhyâyaḥ), beginnt mit den Worten: agniṃ ceshyamâṇa ukhâṃ sambharet paurṇamâsyâm amâvâsyâyâm ekâshṭakâyâṃ vâ |. Der Schluſsunterschrift folgen noch einige andere wichtige Angaben: sie lauten: iti maitrâyaṇîçâkhâyâm mânavasûtre cayane 'yaṃ pañcamo 'dhyâyaḥ sûtra veda sarva aṅga svahastena(!) sampûrṇaṃ samâptaḥ | prâksomabhâgaḥ | 1 | evam ishṭikalpabhâgaḥ | 2 | evam agnishṭomabhâgaḥ | 3 | evaṃ râjasûyabhâgaḥ | 4 | evaṃ cayanabhâgaḥ | 5 | Aus diesen Worten ergiebt sich, daſs dem

*) Zugleich mit der auf das Höchste willkommenen Nachricht, daſs eine „improved edition" jenes Cataloges in Aussicht steht, bei welcher „a short account of each Ms., the number of chapters, first lines etc." hinzugefügt werden sollen.

prâksoma-Theile, dessen Commentar in E. I. H. nro. 17 erhalten ist, zunächst noch ein ishṭikalpa genannter Theil, der wohl von den kâmyâ ishṭayas handeln wird *), folgt: erst dann kommt der in E. I. H. 599 erhaltene agnishṭoma-Theil, danach das râjasûyam als vierter, das cayanam als fünfter Theil. — Aufser von jener nro. 761 giebt nun aber Cowell auch noch von einem zweiten Ms. des Mânava-sûtra Kunde, welches der Sans. Coll. Library angehört und auf 78 Foll. die acht ersten adhyâya desselben enthält, somit aufser den vier, welche in der faksimilirten Handschrift kommentirt sind, — nämlich adhy. I. (in zwei khaṇḍa) yâjamânam bis 55b, II. agnyâdhânam bis 84b, III. agnihotram bis 106a, IV. câturmâsyâni (in sechs khaṇḍa) bis 120b, — noch vier andere, also vermuthlich jenen oben ishṭikalpa genannten Theil. Die Handschrift ist leider sehr schlecht geschrieben und voll Fehler: sie beginnt: uttarata-upacâro vihâro, 'ntarâṇi yajnâ(ṅgâ)ni kartuç, catvâri catvâri karmâṇi | und schliefst: iti mânavasûtre prâksomâkhye prathamaprabhṛiti samânam (!) pañcamavibhâge (!) 'shṭamo 'dhyâyaḥ samâptaḥ | Es sind somit hier alle acht adhyâya mit dem Namen: prâksoma bezeichnet, nicht blos die ersten vier, und von den in nro. 761 genannten fünf bhâga fehlt somit blos noch der vierte, der râjasûya-Theil. — Es beschränkt sich übrigens das Werk wohl schwerlich blos auf jene fünf Theile, sondern wird auch die übrigen Zweige des Opferceremoniells umfafst haben, da sich in Yâjnikadeva's Commentar zum Kâtîyasûtra eine reiche Zahl von Citaten daraus — obschon bei weitem nicht so viele als zu Buch

*) Ob etwa auch von den kâmyâḥ paçavaḥ? resp. dem Thieropfer überhanpt? Wenigstens enthalten die Commentare zu dem paçubandha-Buche des Kâtîyasûtra (VI) mehrere Citate aus dem Mânavam.

I—XI — zu den Büchern XIII. XX. XXIII. XXIV. XXV, also zum gavâmayanam, zum Pferdeopfer, zu den ahîna und sattra genannten feierlichen Somaopfern und zu dem Sühneceremoniell vorfindet: ebenso zu Buch XIV, dem vâjapeya, welches Opfer übrigens wohl in dem râjasûyabhâga mit enthalten sein wird. Hoffen wir denn, dafs auch diese bis jetzt noch fehlenden Theile des Mânavam sich noch wiederfinden werden, und so das ganze Werk, welches noch zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts ziemlich häufig gewesen zu sein scheint, seiner Auferstehung entgegen sieht. — Ueber seine Abfassung, resp. die Schule, zu der es gehört, ist zu dem bisher schon Bekannten nichts Neues hinzugetreten. Die einzige Stelle, in welcher Kumârila den Namen des Verf. erwähnt, ist der Eingangsvers seines bhâshya: yâm maṃtraḥ (am Rande manuḥ) prârthayâmâsa kalpaṃ kṛitvâ purâ kila | ûnâni kalpayitvâ taiḥ (?) sâ naḥ pâtu sarasvatî ||

Der ganze übrige Theil von G.'s „preface" hat mit dem Mânavam gar nichts zu thun, sondern beschäftigt sich ganz alleinig von pag. 13—238 mit der Frage über das Zeitalter etc. Pâṇini's. Und zwar folgt zunächst ein Abschnitt (p. 13—67), der gegen Müller's Behauptung (Hist. Anc. S. Lit. p. 507) gerichtet ist, dafs man vor Pâṇini's Zeit die Schrift zu literarischem Gebrauche noch nicht verwendet habe, und dafs in Pâṇini's Terminologie nichts auf graphische Bezeichnung hinweise. Indem ich es Müller überlasse, diese seine Behauptung, die ich nicht theile (s. diese Studien 4, 89), zu vertheidigen, wende ich mich dagegen zu einigen, mir nicht minder bedenklichen Annahmen seines Kritikers.

Wenn G. p. 16 in dem Worte yavanânî bei Pâṇini

„the writing of the Persians and probably the cuneiform writing which was known already before the time of Darius“ erkennt, so übersieht er dabei zunächst die Erklärung desselben im vârttika durch lipi (yavanânâṃ lipyâṃ), ein Wort, welches seiner Etymologie nach — Wrz. lip ungere — von eingeritzter Keilschrift nur sehr uneigentlich gebraucht werden könnte. Wenn sich die monumentalen Edikte des Piyadasi (Mitte des 3ten Jahrh.) allerdings auch als dhammalipi bezeichnen, während sie doch ebenfalls eingehauen, nicht mit Dinte gemalt sind, so ist doch lipi daselbst eben nicht im Sinne von Schrift, scriptura, überhaupt, sondern in dem abgeleiteten von Edikt, scriptum, zu fassen. Zur Bezeichnung der Keilschrift als solcher aber würde das vârttikam vermuthlich ein Derivat der Wrz. likh, ritzen, verwendet haben. Es wäre sodann im Hinblick darauf, daſs G. die Zeit Pâṇini's vor Buddha, also mindestens in das siebente Jahrh. a. Chr., ansetzt, ein in der That eigenthümliches Faktum, die persische Keilschrift bei Pâṇini über hundert Jahre eher erwähnt zu finden, als dieselbe in Persien selbst nachweisbar ist. Endlich aber vermisse ich jegliche Erklärung für den nicht minder sonderbaren Umstand, wie Pâṇini, der als Gandhâra die Verhältnisse in der That genauer kennen konnte *), dazu hätte kommen sollen, die Perser mit einem Namen zu nennen, mit dem diese selbst ihre Feinde, die Griechen bezeichneten. Es wäre dies um so sonderbarer, als es wohl gerade persische Dolmetscher waren, welche den ersten Ver-

*) Die Gandhâra werden von Darius in der Inschrift von Bisitun als seine Unterthanen aufgeführt, und im Einklang damit von Herodot (7, 66) unter den Bestandtheilen des persischen Heeres gegen die Griechen unter Xerxes (480 a. Chr.) namhaft gemacht: s. Indische Skizzen p. 78.

kehr zwischen den Griechen und Indern vermittelten, und den Letztern den ihnen, nach dem Zeugnisse der Keilinschriften, geläufigen Namen Yavana für die Ersteren übermachten. Bei der G.'schen Annahme von dem vorbuddhistischen Zeitalter Pâṇini's kämen wir gar zu dem Resultat, daſs Pâṇini den Namen Yavana mehr als hundert Jahre früher im Sinne von „Perser" verwendet hätte, ehe noch die Perser selbst in die speciellen Beziehungen zu den Ioniern getreten waren, welche den Grund zu den „Perserkriegen" des fünften Jahrhunderts abgaben.

Die sehr richtigen Einwürfe, welche G. p. 18 zunächst im Allgemeinen gegen Müller's negatives Argument von der Nichterwähnung von Wörtern, die auf Schreiben hindeuten, bei Pâṇini macht, nehmen sich in G.'s Munde, dessen eigene weitere Deduktionen, wie wir sehen werden, ganz auf dem gleichen Boden beruhen, etwas eigenthümlich aus: wir nehmen einstweilen Akt von dem hier Gesagten, um unten darauf zurückzukommen. — Was übrigens die Verwendung der Schrift für vedische Texte zu der Zeit der Prâtiçâkhya betrifft, so beruht der Zweifel daran nicht etwa blos auf dem negativen Umstande, daſs in diesen Werken unter allen Regeln derselben oder Bezeichnungen für grammatische u. dergl. Beziehungen keine einzige sich findet, die das Bestehen der Schrift als nothwendig voraussetzte*), als vielmehr u. A. auf dem sehr positiven Faktum, daſs alle Ausdrücke, die darin für Vedastudium u. dergl. vorkommen, durchweg nur auf Sprechen und Hersagen hinführen. Die Bedenken, welche Benfey in der Z. der D. M. G. 11,347 (1857) in Bezug auf die „baare

*) Auch das von Benfey Gött. Gel. Anz. 1858 pag. 1624 angeführte Wort sthitopasthitam reicht dafür, wie ich meine, nicht aus.

Unmöglichkeit", Regeln der Art, wie die der Prâtiçâkhya „blofs auf einen nur im Gedächtnisse bewahrten Ṛigveda zu bauen" äufsert, und welche auch von Böthlingk (Bulletin der Pet. Acad. I, p. 347 ff. 1859) und von Whitney (Journ. Am. Or. Soc. 6, 563. 1860) getheilt werden, scheinen mir für Indien und die Gedächtnifskraft seiner brahmacârin nicht maafsgebend. Zu dem, was Müller in dieser Beziehung p. 551 ff. anführt, füge ich hinzu, was Caesar de bello Gallico 6, 14 von den Druiden berichtet, und was, abgesehen von der in Indien noch hinzutretenden Erblichkeit der Kaste, Wort für Wort auf unsern Fall hier pafst. „Druides a bello abesse consuerunt neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent immunitatem. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt, et a parentibus propinquisque mittuntur. Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur: itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent. Neque fas esse exstimant ea litteris mandare quum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus, Graecis *) utantur litteris. Id mihi duabus de causis instituisse videntur; quod neque in vulgum disciplinam efferri velint, neque eos, qui discant, litteris confisos, minus memoriae studere: quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant" **). Hiermit steht in völ-

*) Semiticis, müfste es bei den Indern heifsen. — Ich benutze diese Gelegenheit, um in Bezug auf die Herleitung der indischen Schrift aus semitischem Ursprunge Benfey's Priorität (s. dessen Abhandlung: Indien, in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, 1840 p. 254) anzuerkennen, die mir bei meinen speciellen Untersuchungen darüber (1853. 1856) nicht gegenwärtig war, da jene Abhandlung leider so schwer zu haben ist, und in der Regel nur auf der Bibliothek benutzt werden kann. Jetzt besitze ich dieselbe glücklicher Weise selbst.

**) Auch die sich anschliefsenden Worte passen vortrefflich: inprimis hoc

ligem Einklang, was Benfey früher (Indien p. 18—20. 254) über die „rein mündliche" Mittheilung der literarischen Erzeugnisse Indiens trefflich aus einander gesetzt hat *), insbesondere das „ganz entscheidende Zeugnifs" dafür, welches er in folgenden Worten begründet: „Trotzdem, dafs der Buddhismus das Licht der Oeffentlichkeit suchte, während das Brahmathum es scheute, überliefern uns dennoch die ceylonesischen Annalen, dafs die beiden Hauptwerke desselben lange Zeit nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt, und in Ceylon wenigstens erst unter dem Könige Vattagâmani niedergeschrieben seien, also zwischen 104 und 70 v. Chr." Nach Angabe der nördlichen Buddhisten hat die erste schriftliche Redaktion ihrer heiligen Schriften gar erst unter Kanishka (10 — 40 n. Chr.) stattgefunden. Es wird die Annahme nicht abzuweisen sein, dafs, wenn man zur Zeit des ersten oder des zweiten Concils bereits gewöhnt gewesen wäre, die Schrift für gröfsere literarische Dokumente zu verwenden, man diese Fixirung damals, zur Zeit des Piyadasi, dessen Sendschreiben an das zweite Concil neben seinen sonstigen Edikten noch jetzt in Stein gehauen erhalten ist, schwerlich unterlassen haben würde. Also nicht blos „before the first spreading of Buddhism in India", sondern auch noch längere Zeit nach demselben war „writing for literary pasposes" wenn auch nicht „absolutely unknown" (Müller Anc. S. Lit. p. 507), so doch jedenfalls sehr spärlich im Gebrauch.

Der von G. p. 26 angeführte Grund für die Kürze des

---

volunt persuadere, non interire animas, sed ab alios post mortem adire ad alios: atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto.

*) Bis auf die Annahme, „dafs die Schrift in den Brahmanenschulen fast wie ein Geheimnifs bewahrt ward", wovon gerade das Gegentheil anzunehmen scheint: sie wurde in die Brahmanenschulen gar nicht zugelassen.

sûtra-Styls „the awkwardness, fragility and in some parts of India perhaps the scarcity of proper natural leaves" ist ein solcher, dessen Gewicht ich völlig anerkenne, nur spricht er nicht gerade für das, was G. damit beweisen will, tritt vielmehr nur mit unbedingter Entschiedenheit für die Richtigkeit der von mir mit Müller getheilten Annahme*) von der späten schriftlichen Fixirung der vedischen Texte ein: denn wenn das Schreibmaterial ein so unbequemes, resp. so seltenes war, dafs man bei dessen Gebrauch für die verhältnifsmäfsig so kurzen sûtra darauf denken mufste „to economize half a short vowel", so ist geradezu undenkbar, dafs man gleichzeitig die umfangreichen saṃhitâ und gar die brâhmaṇa in aller ihrer entsetzlichen Weitschweifigkeit schriftlich besessen haben sollte. Es scheint mir übrigens jener Grund für die Kürze der sûtra, besonders wenn alleinig geltend gemacht, ihre von vorn herein schriftliche Abfassung nämlich, denn doch etwas zu sehr vom Aeufseren hergeholt: wenn es wirklich kein innerer Trieb war, der diese Kürze herbeiführte, woher käme es, dafs man gerade je später desto mehr Gewicht auf dieselbe legte, während ja doch im Laufe der Zeit die Seltenheit etc. des Materials nicht wuchs, sondern abnahm. Zu einer Zeit, wo das ganze Mahâbhâshya (resp. nach G. also auch die hunderttausend çloka des saṃgraha!) handschriftlich bestand, könnte es ja doch unmöglich auf ein paar Buchstaben mehr oder weniger im Texte des Pâṇini angekommen sein.

Was den von Müller selbst angegebenen Umstand be-

---

*) S. Z. der D. M. G. 10, 398 (1856), wo ich mich noch unsicher ausspreche, während gleichzeitig Müller in der Vorrede zum Ṛigveda p. 8 ganz bestimmt auftritt, worauf ich ihm dann in den Indischen Skizzen p. 183 und in diesen Studien 4, 89 direkt beigetreten bin.

trifft, dafs mehrere sûtra in „paṭala“ genannte Abschnitte getheilt werden, so z. B. auch das Ṛikprâtiçâkhyam selbst (s. Ṛikpr. 4, 7. 6, 4), ein Wort, dessen Bedeutung „a covering, the surrounding skin or membrane“ synonym mit liber und βιβλος auf schriftliche Abfassung hinführe, so frägt es sich doch erst noch, ob diese Bedeutung, die das Wort nach Wilson's Dict. hat (vgl. Amara 2, 2, 14 paṭalaṃ chadiḥ) diejenige ist, in der wir es hier zu nehmen haben, oder ob nicht hier einfach noch die etymologische Bedeutung des Wortes: Abrifs, Abschnitt, Stück vorliegt, welche sich aus Wrz. paṭ spalten, zerfetzen als ursprüngliche ergiebt. Auch das Wort paṭa, Stück Zeug, geht auf denselben Begriff des Abschneidens zurück: ebenso paṭu, scharf eig. schneidend*). An der ältesten Stelle, an der ich das Wort paṭala bis jetzt kenne (Aitar. Brâhm. 1, 21. 22 = Âçvalây. çr. 4, 6. 7) scheint es in der That nur in dem Sinne von: Abschnitt, Hälfte einer Ceremonie verstanden werden zu können: es heifst daselbst: iti nu pûrvam paṭalam, athottaram.

Das Wort kâṇḍa, auf welches G. als Name von Abschnitten vedischer Werke besonderes Gewicht legt (p. 20) und welches übersehen zu haben er Müller zum Vorwurf macht, ist zunächst in der vedischen Literatur selbst noch nirgendwo nachgewiesen, sondern gehört erst der sekundären Erklärungs-Literatur und den Unterschriften unserer Mss. an. Diese Namen für gröfsere oder kleinere Abschnitte sind eben mannichfachem Wechsel unterworfen gewesen: wir wissen z. B. aus Çat. Brâhm. 13, 3, 4, 7. 8., dafs die atharvan und aṅgiras, d. i. die Atharvasaṃhitâ, früher

---

*) Die Bedeutung des Wortes paṭara als Name einer der sieben Sonnen Taitt. Âr. 1, 1 (ârogo bhrâjaḥ paṭaraḥ patañgaḥ | svarṇaro jyotishîmân vibhâsaḥ). 8. 16, 1 ist nicht klar.

in parvan zerfielen, eine Eintheilung, die jetzt nicht mehr stattfindet: das Gleiche gilt nach Pâraskara 2, 10 (parvâṇi chandogânâm) von der Sâmasaṃhitâ *). Aber auch wenn kâṇḍa wirklich bereits in vedischen Texten zur Bezeichnung ihrer Abschnitte vorkäme, so ist doch eben die Bedeutung Abschnitt auch hier die etymologisch frühere (Wrz. kaṇḍ geht wohl mit Wrz. khaṇḍ auf Wrz. kṛint, spalten, zurück), ganz wie bei den eben genannten parvan (Knoten im Rohre, Abschnitt). Endlich selbst wenn die specielle Bedeutung „the part of a trunk of a tree, whence the branches proceed, a stalk or stem" die primäre wäre — was aber nicht der Fall ist —, so ist schwer einzusehen, wie es deshalb in der Bedeutung: Capitel, Buch „a fair representative of our word book" sein sollte: oder meint G., daſs wie unsere Vorfahren auf büchene Bretter **), so die Inder auf Baumstümpfe oder Stengel und Stiele geschrieben haben?

Wie die buddhistischen sûtra dazu kommen „caricatures of the Brahmanic sûtras" genannt zu werden, p. 26, verstehe ich nicht: es besteht eben zwischen Beiden auſser der Gleichheit des Namens nicht die allergeringste Aehnlichkeit. Die buddhistischen sûtra enthalten Legenden in dialogischer Form, entsprechen somit den erzählenden Theilen

*) Vgl. noch die an Pâraskara sich anschlieſsende upâkarmapaddhati im Verz. der Berl. S. H. pag. 315.

**) Gebrüder Grimm, Deutsches Wörterbuch unter Buch: „So ging unsern Vorfahren, die ihre Schrift auf Stein und zum gewöhnlichen Gebrauch auf büchene Bretter ritzten, die Vorstellung des Eingeritzten über auf Buche, den Namen des Baumes, aus dessen Holz Bretter und Tafeln am leichtesten geschnitten werden konnten; noch im heutigen Buchstab weist Stab auf den Hölzernen deutlich hin: nicht anders bezeichneten auch codex und tabula sowohl das beschriebene Holz als hernach das Buch. — Das Wort meist im Plural, was auf die einzelnen Stäbe und Blätter, aus denen es besteht, hinweist." — Was hievon paſst auf kâṇḍa?

der brâhmaṇa, nicht aber den brâhmaṇischen sûtra: und die Gleichheit des Namens mit diesen besagt gar nichts über ihr gegenseitiges inneres Verhältnifs, kann vielmehr wohl eben nur mit einiger Sicherheit als Beweis für die gleiche Entstehungszeit beider innerlich völlig getrennter Werkarten (vergl. Acad. Vorles. p. 254) geltend gemacht werden. Die Erklärung des Wortes durch unser entsprechendes „Band“ ist bereits von mir selbst (Acad. Vorles. p. 14) als Möglichkeit hingestellt worden: doch habe ich bei der mir allerdings anklebenden Gewohnheit, eine Sache, über die ich selbst nicht entschieden bin, auch unentschieden hinzustellen, nicht durch Machtsprüche zu entscheiden, auch die metaphorische Erklärung „Leitfaden“ daneben gestellt. G.'s Nachweis, dafs Pâṇini das Wort sûtra wirklich nur als Name für „a whole collection of rules“ und nicht als Name für eine einzelne Regel verwendet, verträgt sich mit dieser Bedeutung „Leitfaden“ sehr wohl, und bedingt durchaus nicht unmittelbar die von „volumen, Band“, würde aber auch im Uebrigen für die Ursprünglichkeit dieser letzteren Bedeutung nur unter der von G. gemachten Voraussetzung entscheidend sein, dafs es wirklich keine höhere, d. i. in diesem Falle doch wohl nur ältere, Auktorität für den Gebrauch des Wortes giebt. Diese Voraussetzung ist indefs eine petitio principii: denn der Nachweis, dafs Pâṇini diese hohe Stellung einnimmt, ist nach meiner Ansicht in keiner Weise gelungen, wie wir im Verlauf sehen werden. Es stehen daher die drei Stellen aus dem letzten Buche des Çatapatha Brâhmaṇa (14, 5, 4, 10. 6, 10, 6. 7, 3, 11., letztere beiden Stellen aus dem Yâjnavalkîya kâṇḍa), welche das Wort sûtra erwähnen, einstweilen die eine noch immer als älter, die andern beiden (aus dem Yâjna-

valkîya kâṇḍa) als gleichberechtigt (tulyakâla) neben Pâṇini da. An diesen mit einander identischen Stellen (die erste und dritte sind allerdings nur zwei Recensionen derselben Legende) erscheint das Wort im Plural: und mag man nun geneigt sein, die Auffassung der Commentare (s. Acad. Vorles. p. 123), dafs darunter gewisse sentenziöse Stellen der brâhmaṇa zu verstehen sind, mit mir für bedenklich (ticklish, wie G. sagen würde) zu halten, resp. die Beziehung auf rituelle Vorschriften, auf welche als ein vereinigendes Band, als Leitfaden, das ganze Gewebe des Opfers ebenso zurückgeht, wie in demselben Buche (14, 6, 7, 2 ff.) die einzelnen Theile des Weltalls als durch ein gemeinsames sûtram, Band, zusammengehalten bezeichnet werden, vorzuziehen oder nicht, — keinesfalls wird man im Stande sein, unter sûtrâṇi daselbst „Bände, volumina" zu verstehen. Man müfste denn annehmen wollen, dafs nur die „collections of rules" schriftlich abgefafst wurden, während alle die übrigen Gegenstände des vedischen Studiums, die daselbst aufgezählt werden — die Stelle lautet: ṛigvedo yajurvedaḥ sâmavedo 'tharvâṅgirasa itihâsaḥ purâṇam vidyâ upanishadaḥ çlokâḥ sûtrâṇy anuvyâkhyânâni vyâkhyânâni — dieses Vorzuges nicht genossen. Eine so prägnante Beschränkung der Schrift gerade auf solche Dokumente der Literatur, bei denen es wegen ihrer „peculiar enigmatic form" nach G.'s eigener Angabe am wenigsten nöthig war „to suit the convenience of a memory the capacities of which must have been extraordinary" p. 25, wäre in der That höchst sonderbar. — Von den buddhistischen sûtra übrigens wissen wir mit Bestimmtheit, dafs sie bestanden, ehe sie schriftlich aufgezeichnet wurden: Piyadasi in seinem Sendschreiben an das Concil von Magadha erwähnt ausdrücklich das moneya-

sûte, mauneyasûtram, während, wie bereits oben (p. 20) erwähnt, nach der bestimmten Angabe des Mahâvaṅso die schriftliche Abfassung der heiligen Texte, wie sie auf diesem Concil festgestellt wurden, in Ceylon erst c. 165 Jahre später stattfand: die Worte (Mahâv. Cap. 33 p. 207) lauten: piṭakattayapâliṃ ca tassâ aṭṭhakathaṃ ca taṃ | mukhapâṭhena ânesuṃ pubbe bhikkhu mahâmati || hâniṃ disvâna sattânaṃ tadâ bhikkhû samâgatâ | ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa potthakesu likhâpayuṃ || den Text des piṭakatraya *) und die arthakathâ dazu | mündlich nur hatten hergebracht die frühren bhikshu, grofsgeistig || Mangel sehend an Eifrigen nunmehr die bhikshu ein'gend sich | zu langem Bestehn der Lehre in Büchern liefsen schreiben ihn ||

Was das Wort grantha bei Pâṇini betrifft, in dessen Bedeutung „written work" G. mit mir übereineinstimmt, während er es tadelt, theils dafs ich gleichzeitig auch die abweichende Ansicht Böthlingk-Roth's anführe, theils dafs ich jene Bedeutung nur auf die Etymologie des Wortes gründe, durch welche sich ebenso gut auch die andere Auffassung rechtfertigen lasse, so sehe ich doch nicht, dafs er einen andern Beweis dafür beigebracht hätte: denn die Stelle aus dem Çântiparvan des Mahâbhârata v. 11339—42, in der es heifst: bhâraṃ sa vahate tasya granthasyâ'rthaṃ na vetti yaḥ, wo grantha jedenfalls „refers to the material bulk of the book", ist nach G.'s eigener Angabe „posterior to Pâṇini", beweist somit für Pâṇini gar nichts, und würde ferner nur dann Ansprüche haben, doch noch zu der „early

*) Die älteste inschriftliche Erwähnung dieses Ausdruckes finde ich in dem tipiḍakopâdhyâya im Journal Bombay Branch R. As. Soc. 5, 14 (Stevenson zieht ti zum Vorhergehenden und übersetzt piḍaka durch: compassionate).

literature“ zu gehören, wenn man Pâṇini selbst so hoch hinaufsetzt, als G. es thut. — Wenn ich nicht umhin kann, meine Vermuthung (in diesen Studien 1, 155), dafs unter dem çiçukrandîyo granthaḥ P. 4, 3, 88 ebenso ein episches Werk zu verstehen sei, wie unter den zugleich damit genannten beiden andern Werken: yamasabhîyaḥ, indrajananîyaḥ, und den vom vârttika zugefügten: râksho'suram und: daivâsuram, dem Hohne G.'s, p. 28, preiszugeben, so scheint mir doch andrerseits „a kind of nursery book for naughty babies“ zu dem vorbuddhistischen Zeitalter Pâṇini's auch nicht besonders zu passen. Wilson's Erklärung: „a work treating of infantine or juvenile grievances“, die ich übrigens gleichzeitig mit meiner Vermuthung dem Leser vorgeführt habe (allerdings mit dem Zeichen des Zweifels !? versehen), um hn in den Stand zu setzen, seinerseits selbst zu urtheilen, würde eher auf Kinderkrankheiten hinführen, auf die bâlagrâha etwa, von denen Pâraskara 1, 16 handelt.

Was die Authentität der vorliegenden 3996 sûtra des Pâṇini betrifft, von denen G. nur drei oder vier als nicht genuin ausnimmt, so wird es einstweilen wohl noch dabei bleiben müssen, „dafs unter dem Viertel sämmtlicher sûtra welches von Patañjali in seinem Mahâbhâshya gar nicht erklärt wird, recht gut sich manche befinden mögen, die er wirklich nicht in Pâṇini vorfand — eine Sache, die jedenfalls näher untersucht zu werden verdient“ (s. diese Studien 1, 142). Denn wenn wir auch nunmehr bereits aus Aufrecht's Catal. Cod. Man. S. Bibl. Bodley. p. 160 (1859) über das Wesen des Mahâbhâshya wie folgt unterrichtet sind: „Quae Pâṇinis regulae ipsi omni dubitatione vacare visae sunt praetereuntur. Neque tamen propter hoc silentium regula quaequam, nisi gravissimae accedant causae, a

Pâṇini auctore abjudicanda est. Primum enim multae regulae suo loco omissae in aliis grammaticae partibus laudantur, tum quae explicantur sine illis saepe intelligi non possunt“, so ist doch jedenfalls trotz G.'s Widerspruch auf p. 119, 121, die Existenz der übergangenen Regeln, resp. ihr Wortlaut zum Mindesten nicht ebenso beglaubigt, wie die der nicht übergangenen: so lange uns daher nur die in der Calc. Ausgabe enthaltenen Angaben vorliegen, dafs die und die Regeln im bhâshya nicht erklärt seien, so lange nicht für eine jede derselben entweder eine anderweitige Erwähnung im bhâshya oder die nothwendige Zugehörigkeit zu Pâṇini nachgewiesen ist, so lange mit einem Wort die Sache nicht in jedem einzelnen Falle näher untersucht ist, besteht, um mit G.'s eigenen Worten bei einer ähnlichen Gelegenheit zu reden (p. 131) „a prima facie doubt“ gegen Patañjali's Bekanntschaft mit ihnen fort. Wenn G. bei den übrigen Schriften, die er dem Pâṇini zuschreibt, dem dhâtupâṭha, gaṇapâṭha, den uṇâdisûtra direkt annimmt, dafs ihre jetzige Gestalt von der ursprünglichen sehr verschieden, dafs nur ihr groundwork „the work of Pâṇini“ sei, p. 183, so sehe ich bei aller Anerkennung der innern Verschiedenheit denn doch nicht ein, womit er es erhärten will, dafs nur allein das grammatische Werk des Pâṇini den Einflüssen der Zeit gar nicht ausgesetzt gewesen sei. Jedenfalls steht das Princip, welches G. bei Gelegenheit der uṇâdisûtra in Anwendung bringt (p. 161), dafs nur diejenigen sûtra zur Bestimmung der ursprünglichen Abfassungszeit verwendbar sind, bei denen man im Stande ist „to show cause, why they should not be ranked amongst the additions of later times“ in direktem Widerspruch zu dem hier in Bezug auf die von Patañjali nicht erklärten, resp. nicht er-

wähnten sûtra beobachteten Verfahren, welches dieselben alle, trotz dessen, ohne weitere Untersuchung dem Pâṇini unbedingt zuspricht. Ich meinerseits halte es eben nach wie vor für unbedingt nothwendig, einstweilen, bis die Sache eben näher untersucht ist, bei Benutzung jedes sûtram, welches bhâshye na vyâkhyâtam ist, dies stets anzumerken, damit man die Möglichkeit, daſs dasselbe schlieſslich doch vielleicht sich als unächt ergiebt, nie auſser Acht lasse. Als Beispiele solcher sûtra, die bh. na vy. und die mir einstweilen ihres Inhaltes wegen als verdächtig erscheinen, — ob sie das bhâshya irgendwo citirt, kann ich freilich nicht wissen: nothwendig sind sie aber jedenfalls nicht — führe ich zunächst zwei an: 6, 2, 100 wegen gauḍapura, als Name einer nicht zu den Prâñcas gehörigen Stadt *), und: 6, 3, 54 wegen paddhati. Wenn kâstîra 6, 1, 155 wirklich auf kastîra, d. i. *κασσιτερος*, zurückgeht, müſste es, sollṭe man meinen, auch G. lieb sein, darauf hinweisen zu können, daſs dies sûtram „bh. na vy.“ ist.

Die Beziehung des Wortes varṇa „Farbe“ auf gemalte Schrift im Allgemeinen würde nahe genug liegen, während die prägnante Beschränkung auf die einzelnen Theile derselben schon bei Weitem ferner liegt. Und zwar macht gerade der Umstand, daſs das Wort nicht für Consonantencomplexe oder einfache mit vokalischem Beisatz versehenen Consonanten, sondern nur für Vokale oder vokallose Consonanten als solche verwendet wird, die Be-

*) Aehnlich wird im Pañcatantra p. 234, 5 Pâṭaliputra zu dem dâkshiṇâtya janapada gerechnet (die Hamburger Mss., s. Benfey 2, 28, haben Mahilâropya). In dem dâkshiṇâtyapâṭha, welchen Schlegel in einem Comm. als das Capitel: taṃ tu Râmaḥ 2, 101 (73 Seramp.) nicht enthaltend citirt gefunden hat, erkennt Gorresio die Gauḍa-Recension des Râmâyaṇa, in welcher jenes Capitel in der That fehle. — gauḍika als Ableitung von guḍa, aber nicht als Landesname, findet sich P. 4, 4, 103 (bh. na vy.)

ziehung des Wortes auf gemalte Schrift bedenklich, führt vielmehr unmittelbar darauf hin, dafs damit das Wesen des Lautes*) als solchen, nicht dessen schriftliche Bezeichnung im Auge gehabt ist, da es bei der letzteren Bedeutung ja ganz unbedenklich gewesen wäre, das Wort auch für Consonanten-Gruppen und ganze Silben oder Wörter zu verwenden. Es war dieser Umstand, den G. mit grofser Ausführlichkeit p. 36 ff. aus Pâṇini und dem Mahâbhâshya darthut**), übrigens bereits aus Regeln wie Vâj. Prât. 1, 35 „antyâd varṇât pûrva upadhâ", so wie aus der ganzen Form des varṇasamâmnâya im Vâj. Pr. 8, 15 „kiti, khiti***)" etc. zur Genüge ersichtlich. Meine Annahme nun in diesen Studien 4, 109: „der Name „varṇa" ist wohl von der „Färbung" Specialisirung des Lautes zu verstehen, vgl. rakta, das im Ṛikpr. im Sinne von „nasalirt" verwendet wird. Mit Schrift hat er nichts zu thun" ist eben durch die ganze Verwendung des Wortes in den Prâtiçâkhya indicirt. So heifst es

---

*) Wenn sich das Wort: Buchstabe hie und da bei mir für varṇa gebraucht findet, an Stellen, wo es sich nach meiner Ansicht nur um den Laut handelt, so ist dies rein eine Schuld der Angewöhnung an jenen allerdings nur auf Schrift passenden Ausdruck, für den eben ein völlig adäquater und zugleich den Gedanken an Schrift ausschliefsender uns eigentlich fehlt, denn „Laut" ist doch etwas zu allgemeiner Art.

**) Dafs die Aufführung einzelner Laute, Lautgruppen oder ganzer Wörter durch kâra (vgl. aufser vashaṭkâra noch ayâṭkâra Çatap. 1, 7, 3, 12, hantakâra und svadhâkâra 14, 8, 9, 1, das häufige svâhâkâra und Sanskrit Wörterbuch s. v.) auf einem rein lautlichen Procefs beruht, ist allerdings ganz richtig: wie daraus aber folgern soll, dafs die Beschränkung des gleichen Gebrauches von varṇa auf Vokale oder vokallose Consonanten schriftliche Beziehung voraussetze, resp. beweise, dafs varṇa nur ein geschriebenes Zeichen bedeuten könne, verstehe ich nicht: mit varṇa wird eben nur eine konkrete Specialisirung der Stimme bezeichnet, während kâra ganz wie die in gleicher Weise verwendeten Wörter karaṇa, çabda in völlig allgemeiner Weise zur Bezeichnung jedes beliebigen Lautes oder Tones gebraucht wird

***) Ich verdanke, um dies bereits hier zu bemerken, Herrn Dr. Bühler die hübsche Bemerkung, dafs das so als Fulcrum der Aussprache verwendete iti wohl als die organische Form des Pâṇinischen Namens für anubandha: it anzusehen ist.

z. B. im Taitt. Pr. 2, 11: „varṇapriktaḥ çabdo vâca utpattiḥ“ der mit Farbe (mit Färbung, Lautirung) vermischte Ton ist der Ursprung der Stimme“: oder im Ṛik. Pr. 13, 5 „vâyuḥ — varṇîbhavan — ekaḥ çrutîḥ samâpnoti bahvîḥ“ der eine Hauch zu Lauten werdend (wörtlich: zu Farbe werdend, sich färbend) erlangt vielfache Klänge“, vgl. diese Studien 4, 100—102. 105—107. Insbesondere ist es das Wort savarṇa gleichgefärbt, gleichlautig, welches unmöglich auf Schrift zurückgeführt werden kann, vgl. dessen Erklärung im Vâj. Prât. 1, 43, wonach Stelle, Bildungsweise und Mundbewegung es sind, durch deren Gemeinsamkeit die Gleichheit des varṇa, der Tonfärbung, bedingt wird: auch bei ekavarṇau ibid. 4, 145 ist die Erklärung Ûvaṭa's: „ekaçrutibhûtau, zu einem Laut geworden“ wohl die einzig mögliche und nicht entfernt an Schriftzeichen zu denken: ebenso bei varṇâpatti ib. 4, 146. Die auch uns ganz geläufige Metapher, von Färbung des Tones zu sprechen, ist durch Wörter wie rakta, râga, raṅga, alle prägnant im Sinne von: Nasalirung gebraucht, während sie eigentlich: Röthung, Färbung bedeuten, für die Prâtiçâkhya etc. zur Genüge gesichert. So heifst es auch noch bei Nâgeça, dessen Auktorität G. ja so hoch hält*) (in Ballantyne's Mahâbhâshya pag. 10, vgl. Müller in der Z. der D. M. G. 7, 170): „mama tu yathâ paṭe nânâranjakadravyâhitanânâvarṇoparâgaḥ krameṇa tathaikasminn eva tasminn uccâraṇakrameṇa kramavân eva tattadvarṇasvarûpânurâgaḥ: but, in my opinion, as there becomes gradually, in a web, a tincture of various hues deposited by various dye-stuffs, so in that („disclosure“ i. e.

---

*) Da er ihn trotz der beiden grammatischen Fehler, die ihm Ballantyne p. 303. 380 nachweist, zu den „best Hindu grammarians“ rechnet (p. 219).

sphoṭa) which is perfectly single by the course of utterance does there take place a quite gradual tincture in the shape of each letter." — Die älteste Stelle, wo ich bis jetzt das Wort varṇa in der Bedeutung: Laut, Einzellaut gefunden habe, ist die im Aitar. Brâhm. 5, 32 „tebhyo 'bhitaptebhyas trayo varṇâ ajâyantâ 'kâra ukâra makâra iti, tân ekadhâ samabharat, tad etad o3m iti" | Das Çâṅkhâyana Br. hat an der entsprechenden Stelle nichts davon, vgl. diese Studien 2, 304, erwähnt indessen das Wort ein andermal 26, 5 und zwar wird die betreffende Erwähnung daselbst an den Namen eines alten Lehrers Jâtûkarṇya geknüpft *). Aufserdem finde ich es auch noch im Âçvalây. çr. s. 10, 4: „yathâ hi parimitâ varṇâ aparimitâm vâco gatim âpnuvanti **) | gleichwie die in der Zahl beschränkten Laute das ganze unbeschränkte Gebiet der Sprache umfassen".

*) Es heifst daselbst (vgl. diese Studien 1, 214. 215): Alîkayu Vâcaspata, der bei dem satram der Naimishîyâs die Stelle des brahman bekleidete, wufste auf die Fragen des Daivodâsi Pratardana, wie sich ein Priester zu verhalten habe, wenn er selbst oder ein Anderer merke, dafs bei der Recitation etwas zu viel geschehen sei, nicht zu antworten: er wandte sich daher um Belehrung an: „pûrveshâm âcâryam sthaviram Jâtûkarṇyam, den Lehrer der Früheren, den alten J." mit der Anfrage, ob man in einem solchen Falle das ganze çastram, anuvacanam, nigada, yâjyâ oder was sonst es sei, wiederholen solle. Jâtûkarṇya erwiederte, dafs man nur soviel zu wiederholen habe, als zuviel recitirt worden war, sei es eine ṛic, ein ardharca, ein pâda, ein padam oder varṇa. — Kaushîtaki erklärt sich hierauf gegen jede dgl. Wiederholung, da Alles, was die hotar beim Opfer unabsichtlich zu viel thun, vom Feuer, dem göttlichen hotar, gesühnt werde, wofür er sich auf den Vers Ṛik. 9, 2, 5 beruft.

**) Von Interesse ist die ähnliche Stelle im Pañcav. Br. 20, 14, 2. 3: prajâpatir vâ idam eka âsît, tasya vâg eva svam âsîd, vâg dvitîyâ | sa aikshate: 'mâm eva vâcam visṛijâ, iyam vâ idam sarvam vibhavanty eshyati | sa vâcam vyasṛijata, se'dam sarvam vibhavanty ait | — | tasyâ eti tṛitîyam achinat | — | keti tṛitîyam achinat | — | ho iti tṛitîyam ûrdhvam udâsyat | — | eshâ vâva pratyaksham vâg yaj jihvâ, 'greṇaitad vâco vadati yad eti, madhyenaitad vâco vadati yat keti, sarvayaitad vâco raso 'dhy ûrdhva udvadati yad dho iti | In a-ka-ho liegt wohl eine ähnliche Reihenfolge der Laute, wie in Vâj. Prât. VIII vor? Das o von ho freilich macht Schwierigkeit. Sâyaṇa's Erklärung zu 4: „yad etâni rûpâṇy anvaham nyajyante, mukhata eva tad vâcam visṛijante, mukhato yajniyam karma | prajâpatir vâ

Die Erklärung des Gebrauches der Wörter ûrdhvam „aufwärts“, udaya „in die Höhe gehend“ im Sinne von „hinten, folgend“ aus dem Formate der indischen Manuscripte (p. 44), bei denen das erste Blatt stets das unterste, das letzte das oberste ist, möchte bei aller Ingeniosität des Einfalls denn doch etwas zu weit hergeholt sein, um ihrerseits wieder umgekehrt als Beweis für die Existenz der letzteren gelten zu können!! Entfernungen sind relative Begriffe: anta z. B. vereinigt im Sanskrit die Begriffe Nähe und Ferne, während wir unser Ende nur in dem letzteren Sinne, als Schlufs, verwenden: ebenso bedeutet uttama im Sanskrit sowohl „höchst“ als „äufserst, letzt“, das damit identische lat. ultimus hat nur diese letztere Bedeutung, welche auf das „Format der indischen Manuscripte“ zurückzuführen in diesem Falle, ebenso wie in dem von uttaram „Antwort“, denn doch vermuthlich auch für G. etwas Bedenkliches haben möchte. — Dafs übrigens udaya im Sinne von „after, following“ nie gebraucht werde „except of passages in books“ ist durchaus unrichtig: ganz

---

idam ekâksharâṃ vâcaṃ satîṃ tredhâ vyakarot“ giebt uns den Schlüssel dazu: er sagt nämlich: „etâny a-ka-ho iti trîṇy aksharârûpâṇi trirâtrakratau anvaham pratidinaṃ nyajyante viçesheṇâ ”jyastotreshu prakshipyante, ajâ gatikshepaṇayoḥ dhâtuḥ | âjyastotreshu kathaṃ vikshepa iti cet, ucyate, prathame 'hany *a*gna âyâhi vîtaya ity âdâv *a*kâraḥ paṭhitaḥ, dvitîye 'hani kayâ te agne añgira iti (kaçabda) âdau paṭhitaḥ, tṛitîye 'hani hotâ devo amartya iti hoçabda âdau paṭhitaḥ | yad yasmâd evaṃ, tasmât mukhata eva âjyastotrarûpe yajnasya mukhabhâga eva vâcam aksharatrayarûpâṃ visṛijant*i* viçesheṇa sampâdayanti | Danach scheint man somit absichtlich die âjyastotra der drei Tage dieses Opfers mit: a, k, h angefangen zu haben, um dadurch symbolisch die Besitznahme der ganzen Sprache anzudeuten. Wenn nun dieses Opfer prägnant den Namen Gargatrirâtra führt, werden wir hierdurch etwa auf das Geschlecht der Garga als Urheber jenes Alphabetes zurückgeführt?? — Obige Stelle aus Sâyaṇa's Tâṇḍyabhâshya ist einer Handschrift der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris (D. 143 A) entlehnt, deren Benutzung hier in Berlin mir im Sommer 1860 durch die Liberalität der Verwaltung der Bibl. Imp. verstattet war, wofür ich den Herren Taschereau und Reinaud meinen ergebensten Dank hiermit abzustatten mich gedrungen fühle.

im Gegentheil ist der fast ausschliefsliche Gebrauch des Wortes in den Prâtiçâkhya auf das Zusammentreffen zweier Laute oder zweier Accente beschränkt, und nur in verhältnifsmäfsig sehr wenigen Stellen wird es von dem Folgen eines Wortes hinter einem andern gebraucht. Die einzige Stelle übrigens, die G. für den betreffenden Gebrauch von udaya aus Pâṇini citirt 8, 4, 67 (bh. na vy.), erweist sich eben dadurch direkt als ein aus den Prâtiçâkhya entlehntes Citat, wie denn auch das Schol. der Calc. Ed. wegen desselben direkt auf sie hinweist: von den im sûtra selbst als Auktorität für die betreffende Regel citirten drei Lehrern: Gârgya, Kâçyapa, Gâlava, haben die beiden Ersten Namen, welche den Prâtiçâkhya geläufig sind: Gâlava ist von Yâska gekannt. — adhika „above" hat Vâj. Prât. 1, 33 keineswegs die Bedeutung „after", wie G. p. 45 not. angiebt, sondern „samâmnâyâdhika" bedeutet: „überschüssig über den samâmnâya, noch zu demselben hinzuzufügen". Dagegen hätte als entsprechend der Gebrauch von agrima, agre, agretana „an der Spitze, vorn" im Sinne von „hinten, folgend" angeführt werden sollen: ebenso das bereits vorhin (p. 33) erwähnte uttama „höchst" in der Bedeutung von „äufserst, letzt", resp. das nur diesen letzteren Sinn habende lat. ultimus, und das dazu gehörige ulterior!

Die Forderung, welche G. p. 54 n. aufstellt, dafs die saṃdhi-Regeln durchweg auch auf die Composita, deren erstes Glied ein anubandha ist, Anwendung finden sollen, ist theoretisch in soweit begründet, als sich keine bestimmte Regel Pâṇini's zu Gunsten ihrer Ausnahme zu finden scheint: praktisch aber ist dies völlig unthunlich, da hierdurch die Gestalt derselben sehr wesentlich beeinträchtigt, ihre Be-

deutung somit sehr undeutlich werden würde. Es mag sein, dafs in allen solchen Fällen der virâma verwendet werden sollte, aber der Usus der Handschriften ist entschieden dagegen. Auf völlig gleicher Stufe mit uṇâdayas stehen z. B. aṇañau P. 4, 3, 33. 93, aṇiños 4, 1, 78, asanta 6, 4, 14, çarpare 8, 3, 35, alpâctaraṃ 2, 2, 34 (bei G. selbst p. 213 ohne virâma), kñiti 6, 4, 98, kkñiti 1, 1, 5 (wo das erste k allerdings aus g entstanden ist, das zweite k aber sich gar nicht um das folgende ñ kümmert) und unzählige andere Fälle, vgl. jaçtva, jaçbhâva in den Comm. Ganz dasselbe gilt von den Verbalwurzeln, die auch als erstes Glied eines Compositums sich den saṃdhi-Regeln nicht zu fügen brauchen, vgl. rudhâdibhyaḥ 3, 1, 78, wovon raudhâdika 8, 2, 56 Schol., tanâdi III, 1, 79, ohne dafs mir wenigstens eine bestimmte Regel zu Gunsten ihrer Ausnahme bekannt wäre.

Von grofsem Interesse ist (p. 49) in der ausführlichen Untersuchung über svaritet der Nachweis aus dem vârttika zu P. 1, 3, 11 und aus Patañjali, dafs man damals die Buchstaben als Zahlwerthe verwendete: „yâvatitho 'l anubadhyate, tâvato yogân adhikâro 'nuvartate", und zwar, wie aus dem al und Kaiyaṭa's Beispiel: i = 2 zu folgern, wohl in der Reihenfolge der çivasûtra. Der Nachweis indefs, dafs zu Pâṇini's Zeit bereits dergleichen Zahlzeichen neben andern Marken zur Kennzeichnung der Kühe an den Ohren im Gebrauch waren P. 6, 3, 115 (bh. na vy.), unterliegt noch dem Bedenken, dafs man genöthigt sein würde, ashṭakarṇa und pañcakarṇa daselbst anders zu fassen als dviguṇâkarṇa, triguṇâkarṇa des Schol., bei welchen beiden Wörtern durch das °guṇa bedingt ist, dafs es sich dabei nur um zweimaligen, dreimaligen Einschnitt oder Brandmal als lakshaṇa, Marke, handelt. Gilt

aber diese Erklärung, die der Schol. für dvi, tri giebt, ebenso auch für ashṭa und pañca, so würde ashṭakarṇa nicht wie bei Böhtlingk-Roth es fragend heifst: „dem zum Abzeichen eine Acht ins Ohr gebrannt ist (?)", sondern (wie ibid. bei triguṇâkarṇa) „dessen Ohren acht Einschnitte haben" bedeuten. Die gṛihyasûtra erwähnen keine Zahlen hiebei. Bei Gobhila 3, 6, 5 heifst es nur im Allgemeinen, dafs der Hausherr mit einem Messer von Udumbaraholz je an einem Paar neugeborner Kälber lakshaṇam karoti (puṃsa evâgre 'tha striyâḥ): ebenso Çâñkhây. g. 3, 10 aṅkalakshaṇâni kârayet: nach dem Schol. ibid. sind diese aṅka (uncus) in Gestalt von Sicheln u. dgl. (dâtrâdyâkârâḥ) mit glühendem Eisen auf Schenkel oder Ohr der Kühe anzubringen.

Was die bei der Erklärung des Wortes lopa von wrz. lup „to cut off" gemachte Annahme betrifft, dafs es nicht möglich sei „to cut off any but a visible thing", so ist dieselbe, etymologisch betrachtet, richtig. Es bleiben nur eben die Wurzeln, und gar die Derivate daraus, nicht bei der etymologisch ersten Bedeutung stehen. Trotz seines Zusammenhanges mit rumpere, raupjan, raufen, rupfen bedeutet wrz. lup schliefslich auch blos: weglassen, auslassen, und wenn auch „to cut": schneiden bedeutet, so sagt man doch gerade auch „to cut off a vowel" einen Vokal verschlucken, in der Aussprache weglassen, ohne dafs man dabei gerade an das in Schrift oder Druck sichtbare Vokalzeichen denkt. Die sinnliche Bedeutung geht in die metaphorische über. So bedeutet denn auch lopa in der ältesten Stelle, wo ich das Wort bis jetzt kenne, Çâñkh. Brâhm. 26, 4 einfach nur „Weglassung, Auslassung", und zwar wird sein Gebrauch daselbst bereits auf Çvetaketu

zurückgeführt: yady atikrântam ulbaṇaṃ sadasyo bodhayeta kṛitasyâ 'nâvṛittir iti ha smâhâ "ruṇir, guṇalopa*) iti Çvetaketus, tasmân nâ 'tikrântam ulbaṇaṃ sadasyo bodhayete 'ti ha smâha Paiñgyaḥ | Auch das in dem Wortspiele alopâṇgaḥ (Colebrooke: perfect in his person) Ait. Br. 8, 22 vorliegende alopa „ganz, unversehrt“ braucht nicht nothwendig auf sichtbare Mängel beschränkt zu werden, wenn es auch in diesem Compositum, in Verbindung mit aṅga, allerdings eine dergl. Bedeutung hat. arthalopa Kâty. 4, 3, 22 bedeutet nur „Fehlen eines Zweckes“: ibid. 19, 7, 6 antye 'kshare svaraprabhṛiti praṇave lopaḥ „wenn om folgt, wird von der letzten Silbe der letzte Vokal nebst dem etwa noch folgenden Consonanten weggelassen“. Vgl. Nir. 2, 1. — Ebenso wenig kann ich die prägnante Beziehung des Wortes adarçanam auf sichtbare Schrift, resp. zugeben, daſs dieser Ausdruck, der im Vâj. Prât. 1, 141 und bei Pâṇini 1, 1, 60 zur Erklärung von lopa (als: varṇasyâ 'darçanam) verwendet wird, die Existenz von Schrift unbedingt voraussetze. Wir finden ihn nämlich in einer Stelle des Ṛik Pr. wieder, wo der Gedanke an Schrift geradezu ausgeschlossen ist. In dem nur von Fehlern der Aussprache handelnden Cap. XIV lesen wir v. 26 (Regnier pag. 48): „vivṛittishu pratyayâder adarçanaṃ yathâ yâ aichaç ca ya auçijaç ca | (fehlerhaft ist) bei Hiatusfällen das Nichterscheinen des Anfangs des folgenden Anlautes, z. B. bei yâ aichaḥ und ya auçijaḥ“ d. i. die Auslassung (lopaḥ Schol.) des Anfangstheiles der Diphthonge ai, au, so daſs man nur yâ ichaḥ, ya uçijaḥ spricht. Hier wird

*) Ist als Locativ zu fassen, wie sich aus der entsprechenden Stelle des Çâñkhây. çr. 3, 20, 16 „kṛitasyâ 'nâvṛittir guṇalope saṃnipâtapradhânatvât“ ergiebt.

also der Ausfall eines Lauttheiles ausdrücklich als ein adarçanam Nicht-sichtbar-sein in der Aussprache bezeichnet.

Dafs das Wort ṛishi, Seher, oder die wrz. dṛiç „sehen", wenn vom Erschauen vedischer Lieder oder Ceremonieen gebraucht, als Beweis für schriftliche Texte, die dem Seher vor Augen schwebten, zu gelten hat, wie G. will (p. 64 ff.), wird mit Staunen vernommen werden, und steht überdem in direktem Widerspruch zu den von ihm selbst auf p. 145 ff. geltend gemachten Ansichten, wie wir im Verlauf sehen werden. — Wir erhalten bei dieser Gelegenheit p. 67 not. auch ein Specimen von G.'s Anschauungen über Entstehung von Wurzeln: danach ist das anlautende d in den Wurzeln dṛiç, dṛih, dṛiph, dṛi (resp. dṛita), dah, div und daç „a prefix"! Diesen Erklärungen steht die von vâgmin aus vâg + gmin, adoptirt aus Pâṇini 5, 2, 124 (bh. na vy.), würdig zur Seite.

Hierauf folgt im dritten Abschnitt der preface p. 68 bis 80 zunächst eine Polemik gegen einige Willkürlichkeiten in Müller's Hist. of Anc. S. Lit., gegen seine Bezeichnung nämlich der beiden ältesten vedischen Perioden durch die Namen: chandas und mantra, sowie gegen seine chronologische Vertheilung der vedischen Literatur über das Jahrtausend 1200—200 a. Chr. — Sodann werde ich wegen meiner Bedenken in Bezug auf Colebrooke's Angaben aus dem jyotisham, resp. deren Beweiskraft für das Zeitalter des Veda sehr hart angelassen. Von der gleichen Sünde Roth's (Einleitung zum Nir. p. XVIII) ist nichts zu G.'s Kenntnifs gekommen: „no one indeed, to the best of my knowledge, has ever doubted the accuracy of Colebrooke's calculation, but Prof. Weber" (p. 75). Die

Angabe Colebrooke's (misc. ess. 1, 109), dafs zur Zeit, wo „this Hindu calendar was regulated", die Solstitialpunkte auf die darin notirten nakshatra fielen, und dafs dies faktisch im 14. Jahrh. a. Chr. der Fall gewesen sei, wird hierbei dahin gewendet (p. 74): „we have evidence from this passage of the Jyotisha that an arrangement of Vaidic hymns must have been completed in the 14th century before Christ": in der That aber folgt aus jenen Angaben des jyotisham weiter gar nichts, als dafs dies Werkchen zu einer Zeit abgefafst ward, wo noch die alte mit kṛittikâ beginnende Ordnung der nakshatra — deren Festsetzung [regulation] ihrerseits allerdings so hoch hinaufgeht, nach Biot sogar noch 1000 Jahre höher, wie Colebrooke angiebt — bestand: oder mit andern Worten, da die neue mit âçvinî beginnende Ordnung erst um 500 p. Chr. bei Varâhamihira nachweisbar ist, dafs das jyotishaṃ unbedingt vor dieser Zeit abgefafst sein mufs*). Colebrooke's Annahme: „that the Vedas were not arranged in their present form earlier than the fourteenth century before the Christian era" (misc. ess. 1, 201) ist eben gar nicht auf „this passage of the Jyotisha" begründet, sondern auf eine Stelle des Taitt. Yajurveda, in der die Monatsnamen aufgezählt werden, im Verein mit einer Stelle des Varâhamihira Bṛih. S. 3, 1, welche die Angabe des jyotishaṃ bereits enthielt, und mit einer andern des Parâçara über die Jahreszeitenanfänge, beigebracht von Davis (As. Res. 2, 268) und Jones (ib. 2, 391 ff.), und nach Davis (As. Res. 5, 288) auf 1391 a. Chr. zurückführend. Ich glaube hie-

*) Denn wenn auch Varâhamihira selbst die Angabe ebenso gut mittheilt, so führt er sie doch eben als der Vergangenheit, den pûrvaçâstra, angehörig an, während sie für das jyotishaṃ die gültige Norm ist.

für, resp. bezugs der Gründe, aus denen ich die nakshatra für kein ursprünglich indisches Gut halte, in Folge wovon das astronomische Datum ihrer Reihenfolge für Indien, resp. den Veda keine chronologische Beweiskraft haben würde, auf meine specielle Behandlung dieser Frage in meiner Abhandlung: „die vedischen Nachrichten von den nakshatra“, deren erster Theil bereits erschienen ist (s. daselbst p. 316), verweisen zu dürfen. — Hierauf folgt eine Polemik gegen Müller's Theorie, dafs jedes ganz in çloka geschriebene Werk als nachvedisch anzusehen sei, eine Theorie, die nach meiner Ansicht durchaus richtig ist. Ich sehe wenigstens kein Hindernifs, Caraka als Verf. vedischer Texte von Caraka als Verf. von çlokâs (P. 4, 1, 107 Schol.) zu trennen. „The same author of course can not belong to two periods of literature“ (p. 79), aber derselbe Name beweist noch nicht: „the same author“. Nach Pâṇ. 4, 3, 107 heifsen alle die, welche Carakeṇa proktam adhîyate, selbst wieder Carakâs. Ja, vielleicht ist dieser Caraka des Pâṇini seinerseits nur eine Abstraktion aus carakâs (vergl. Pâṇ. 5, 1, 11; Çatap. 14, 6, 3, 1), carakâdhvaryavas, entstanden wie Bhṛigu, Aṅgiras, Atharvan u. dgl. Die Kâçikâ zu 4, 3, 107 versteht möglicherweise unter den cârakâḥ çlokâḥ das medicinische Werk des Caraka, welches denn doch wohl auch G. selbst einer andern Literaperiode zuschreiben wird als der vedischen. Colebrooke's Angabe misc. ess. 1, 235 gegenüber, dafs „Patanjali the supposed author of a celebrated treatise named Characa“ (!) sei, wird G. wenigstens zugeben müssen, dafs dieser „Characa“ und der von Pâṇini genannte Lehrer dieses Namens nicht identisch sein können, trotz des gleichen Namens. Das Gleiche gilt von Tittiri, dem die Tradition den

ganzen schwarzen Yajus zuschreibt: hier hat sich auch G. selbst gemüssigt gefunden (p. 243), die Taitt. Saṃhitâ von den andern Werken des Tittiri: Taitt. Brâhmaṇa, Taitt. Âraṇyaka und Taitt. sûtra abzutrennen, resp. dieselben verschiedenen „periods of literature“ zuzuweisen. Vielleicht ist unter den çlokâs des Tittiri bei Patañjali, resp. der Kâçikâ zu P. 4, 2, 66; 3, 102 ein Theil des Taitt. Âraṇyaka zu verstehen, welches ja in der That hie und da einen sehr wenig vedischen Charakter trägt. Wenn dem Kâtyâyana von Kaiyaṭa mehrere çloka, Namens bhrâja zugeschrieben werden *), wenn der ebenfalls einem Kâtyâyana zugewiesene karmapradîpa ganz in çloka verfaſst ist, und wenn endlich Nâgojibhaṭṭa (oder Nâgeça), ein Scholiast aus dem Ende des siebzehnten, resp. Anfang des achtzehnten Jahrhunderts **), dem saṃgraha, einem Werke des Vyâḍi, hunderttausend çloka zuschreibt ***), so ist all dies zusammen auch nicht der allergeringste Gegenbeweis gegen Müller's Ansicht, welche u. A. auch durch die Evidenz sämmtlicher „pariçishṭa“ getragen wird. Der karmapradîpa ist bekanntlich selbst ein solches pariçishṭam. Vermuthlich wird es mit den bhrâja genannten çloka des Kâtyâyana keine andere Bewandtniſs haben. Und was die hunderttausend çloka des saṃgraha betrifft, an welche G. dem Nâgojibhaṭṭa zu Liebe steif und fest glaubt (er führt sie nicht blos einmal an), so bezweifle ich einfach, daſs sie jemals existirt haben. Weder Patañjali noch Kaiyaṭa ha-

*) S. Ballantyne's Ausgabe des Mahâbhâshya p. 23. Vergl. auch Shaḍguruçishya's Angabe im Verz. der Berl. S. H. pag. 13.

**) Vgl. Aufrecht im Catalogus pag. 130b. 178a. Hall in der Vorrede zum Sâñkhyapravacanasûtra pag. 32 n. 41.

***) Mahâbhâshya, ed. Ballantyne p. 43.

ben etwas von jener enormen Zahl *). Der Name saṃgraha, Zusammenfassung, weist eher auf ein kurzes Werk, selbst wenn er nicht strikt im Sinne von: compendium, sondern nur in dem Sinne von: Zusammenfassung des Zusammengehörigen zu verstehen sein sollte (s. im Verlauf das bei Gelegenheit der Stelle aus dem vâkyapadîyam Bemerkte). Auch wird das Werk ausdrücklich als saṃgrahasûtra erwähnt, s. sâṃgrahasûtrikaḥ Schol. zu 4, 2, 60 und ibid. zu vârtt. 3: ein sûtra aber in 100,000 çloka ist eine contradictio in adjecto.

Nach diesen Präliminarien gelangen wir endlich im vierten Abschnitt der preface (p. 80—227) speciell zu der Untersuchung über das Zeitalter Pâṇini's. — Zunächst wird die Legende des Kathâsaritsâgara aus dem zwölften Jahrhundert, welche von der Rivalität des Pâṇini mit Kâtyâyana handelt, und dieselben, resp. ihren Lehrer Varsha zur Zeit des Königs Nanda (c. 350 a. Chr.) leben läſst, als eine völlig unlautere Quelle bezeichnet, ein Umstand, den ich selbst bereits zur Genüge betont hatte, der sich aber in dem Munde G.'s — welcher nicht nur auf die Angabe des zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts lebenden Nâgeça hin, theils, wie wir eben sahen, dem Vyâḍi ein Werk von 100,000 çlokâs vindicirt, theils (s. p. 219) die Poste-

*) Der saṃgraha selbst wird nach G. p. 210 noch mehrmals von Patañjali genannt, so zu 4, 2, 60 v. 6 sarvavedaḥ | sarvatantraḥ | savârttikaḥ | sasaṃgrahaḥ | und zu 2, 3, 66 çobhanâ khalu Dâkshâyaṇasya saṃgrahasya kṛitiḥ. Vergl. noch Ballantyne p. 45: und sasaṃgrahaṃ vyâkaraṇam adhîte Schol. zu 6, 3, 79 (aus der Kâçikâ). Im gaṇa „kathâ“ zu 4, 4, 102 braucht saṃgraha durchaus nicht Name eines besonderen Werkes zu sein, sondern ist ganz allgemein zu fassen, wie die andern Wörter des gaṇa. Ganz dasselbe gilt vom gaṇa „uktha“ zu 4, 2, 60, wo der Schol. auch ausdrücklich als Beispiel eines sûtrânta-Wortes: sâṃgrahasûtrika anführt, ohne auf das aus dem gaṇa folgernde sâṃgrahika irgend dabei Rücksicht zu nehmen.

riorität der phiṭsûtra nach Pâṇini durch dessen Authörität zu stützen sucht, sondern auch auf die Angabe eines Scholiasten dieses Nâgeça wieder, der also noch später gelebt haben mufs, dem Vyâḍi die Autorschaft einer paribhâshâ-Sammlung zuschreibt (p. 212) — eigen genug ausnimmt. — Es wird sodann das chronologische Verhältnifs des vârttika-Verfassers Kâtyâyana zu Pâṇini einer speciellen Prüfung unterworfen (p. 89 ff.). Dieselbe beginnt mit einer ausführlichen Zergliederung der von dem Verf. des mahâbhâshya erwähnten grammatischen Vorarbeiten in Gestalt von vârttika's, kârikâs und paribhâshâs (bis p. 119). Darauf wird die Stellung des Kâtyâyana zu Pâṇini als die eines feindseligen und oft unbilligen Kritikers bestimmt *), während Patañjali als Kritiker seiner beiden Vorgänger mehr geneigt sei, die Partei Pâṇini's zu ergreifen. Wenn nun von den 3992 oder 3993 Regeln des Pâṇini — nach Abrechnung nämlich der drei oder vier auch von G. für unächt gehaltenen — 1500 **) von Kâtyâyana mit in summa mehr denn 4000 vârttika's, die sich auf mindestens 10,000 specielle Fälle von „inaccuracies, omissions and mistakes“ erstrecken (p. 122), bedacht worden seien, so könne dieses mit dem Einflufse und dem Ruhme Pâṇini's ganz unverträgliche Verhältnifs nur unter der Voraussetzung erklärt werden, dafs Pâṇini und Kâtyâyana zwei verschiedenen Perioden des indischen Alterthum's angehörten, getrennt durch einen so grofsen zeitlichen Zwischenraum, dafs während desselben: 1) gramma-

*) Vgl. Sâyaṇa's Comm. zur Taitt. Saṃh. ed. Roer. vol. I p. 41. 42.

**) Also die Hälfte sämmtlicher Regeln, die das mahâbhâshya überhaupt aufführt.

tische Formen obsolet oder sogar inkorrekt werden, 2) Wörter ganz neue Bedeutungen annehmen, 3) Wörter und Wortbedeutungen veralten konnten, und 4) eine neue Literatur, von der Pâṇini noch nichts wufste, entstehen konnte: es werden darauf (bis p. 157) Beweise für die Differenz beider Autoren in diesen vier Punkten beigebracht. Ich kann vor Allem, um erst bei dem Allgemeinen stehen zu bleiben, die unbedingte Nothwendigkeit jener Voraussetzung G.'s in keiner Weise anerkennen. Die betreffenden Differenzen brauchen gar nicht chronologischer Art zu sein, können ebenso gut auch auf geographischem Grunde beruhen. Pâṇini als geborner Gandhâra gehörte dem äufsersten Nordwesten, Kâtyâyana dem Osten Indiens an (wie G. p. 217. 236 ausdrücklich anerkennt). Dafs mannichfache Sprachdifferenzen in den verschiedenen Theilen des grofsen Landes bestanden, versteht sich theils von selbst, theils haben wir dafür aufser den direkten Zeugnissen des Çatap. Brâhmaṇa (1, 7, 4, 8), Çâñkhâyana Br. (7, 6), Yâska (Nir. 2, 2) und Patañjali *) auch das des Pâṇini selbst, der die Schulen der nördlichen und östlichen Grammatiker, wie den Sprachgebrauch der Bewohner des Nordens und Ostens mehrfach erwähnt. Pâṇini's Angaben würden somit durch die Ausstellungen Kâtyâyana's, ob gleichzeitig oder nicht gleichzeitig, zum Theil gar nicht berührt **). Andere derselben sind nach G.'s eigner Dar-

*) S. Mahâbhâshya ed. Ballantyne p. 62, Müller in Z. d. D. M. G. 7, 374. — Eine interessante Angabe ist noch die auf p. 54 (Ball.) befindliche: priyataddhitâ Dâkshiṇâtyâḥ: sie sagen „laukikavaidikayoḥ" statt „lokavedayoḥ", und p. 387: dakshiṇâpathe hi mahânti sarâṇsi sarasya ity ucyante. Vgl. auch noch Nir. 3, 5. 6, 9.

**) In einzelnen Fällen ist auch Kâtyâyana selbst über dies Verhältnifs ganz klar, und giebt ausdrücklich an, dafs er den betreffenden sei es Zusatz oder

stellung geradezu ungerecht und unbegründet (p. 119. 120) und werden von Patañjali als solche scharf zurückgewiesen. Und wenn nun auch nach Abzug Alles dessen doch noch genug übrig bleibt, was mit Recht an Pâṇini's Fassung seiner Regeln auszusetzen war, so war denn doch trotz aller solcher Mängel sein Werk dennoch ein so grofsartiges und staunenswerthes, dafs sich die dankbare Hochschätzung, die es fand, vollkommen erklären läfst, und dafs die Kritik Kâtyâyana's trotz aller Schärfe und Begründetheit im Einzelnen diesen Totaleindruck nicht zu verwischen, die Bedeutung des Ganzen herabzudrücken nicht im Stande sein konnte. Gerade der Umstand übrigens, dafs Kâtyâyana, um mit G.'s Worten zu reden, als ein so „ungenerous" und „unfair antagonist" gegen Pâṇini auftritt, könnte von psychologischem Standpunkte aus dafür geltend gemacht werden, dafs er wirklich, wie die allerdings sehr späte Legende — die eben freilich auch nur ein Erklärungsversuch hierfür sein könnte! — es angiebt, ein gleichzeitiger Rival desselben war. Wenn Pâṇini's Werk zu Kâtyâyana's Zeit bereits mehrere Jahrhunderte alt war, wie G. will, so ist in der That, zumal bei der Geneigtheit der Inder Alles, was ihnen durch Alter imponirt, für hoch und heilig zu halten, eine so bittere Kritik weit schwerer zu erklären, als bei der Annahme eines persönlichen Antagonismus. Mehr als eine demonstratio ad hominem liegt hier nahe genug. Mit wie zarter Höflichkeit z. B. behandelt G. die todten Paṇḍit's der Calc. Edit.

Ausnahme dem Sprachgebrauche „prâcâm" entlehne, so z. B. im vârtt. 8 zu P. 7, 3, 45, wonach die Wachtel (ὀρτυγ) im Osten (prâcâm) vartakâ, im Norden (udîcâm) vartikâ hiefs (letzteres ist die Namensform im Ṛik, ebenso wie in den açvamedha-Sprüchen aller drei Yajus-Texte).

des Pâṇini, mit wie gehässiger und ungerechter Feindseligkeit dagegen die Bonner Ausgabe! — Gehen wir nunmehr zu den einzelnen Beweisen über, welche G. für jene seine vier Punkte anführt, so ist zunächst zu bemerken, dafs dieselben nur bei den beiden ersten dieser Punkte von direkter Beweiskraft sein könnten, da es sich nur bei ihnen wirklich um faktische Differenzen zwischen Pâṇini und Kâtyâyana handelt. Was nun hierbei in dieser Beziehung von G. beigebracht wird, ist theils sehr wenig, theils sehr irrelevant, theils kann es jedenfalls ebensogut auf örtliche, wie auf zeitliche Getrenntheit zurückgeführt werden. So thut es, was ad 1) die obsoleten oder inkorrekten Formen betrifft, einer etwaigen Gleichzeitigkeit beider Autoren gar keinen Eintrag, wenn der vârttika-Verfasser angiebt, dafs die in Pâṇini 1, 2, 6 supponirte Perfektform îdhe auf den Veda (chandas) zu beschränken sei, dafs Pâṇini (7, 1, 26) das Neutrum ekataram (neben ekatarat) übersehen habe, und dafs die nach 8, 4, 45 vor Nasalen beliebige Verwandlung einer finalen Tenuis in ihren entsprechenden Nasal in der bhâshâ nicht beliebig sondern nothwendig sei, falls der folgende Nasal einem Affix zugehöre. In letzterer Beziehung zumal ist unter den Grammatikern sowohl wie in der Sprache selbst keine Regel ganz unbedingt gültig. — Von ebenso geringer Tragweite sind die ad 2) angeführten Beispiele: vishkira, vikira bei Pâṇini 6, 1, 150 blos: Vogel bedeutend, während es nach dem vârttika auch andere Bedeutungen hat: âçcarya bei Pâṇini 6, 1, 147 = anitya „selten“ *), nach dem vârttika = adbhuta „wunderbar“: und

*) eig. „wo man hin zu gehen hat“ um es sich an zu sehen, vergl. Çatap. 11, 2, 7, 12 mahânâgam ivâ 'bhisaṃsâraṃ didṛikshitâraḥ |

endlich bhakshya bei Pâṇini 7, 3, 69 = bhojya im Allgemeinen, während bei Kâtyâyana nur = „efsbar". — Zahlreicher sind die ad 3) beigebrachten Beispiele (p. 128) von Wörtern, die Pâṇini's Sprache eigenthümlich sind, und von denen G. deshalb annimmt, dafs sie „have become antiquated in the classical literature": da wäre denn doch erst nachzuweisen, dafs sie in der vorklassischen Literatur sich wirklich vorfinden, was mir nur von „hotrâ in the sense of ṛitvij" bekannt ist. Es sind eben fast alles Wörter, die in der Literatur weit weniger eine Stelle haben, als in dem gewöhnlichen Leben, aus welchem ja Pâṇini gerade eine so überaus reiche Fülle von Wörtern beibringt, die man vergebens in literarischen Dokumenten, welche keine Gelegenheit zu ihrer Verwendung bieten, suchen würde. Jedenfalls reicht auch hier die Annahme von theilweisen Provincialismen völlig aus, ohne dafs wir genöthigt sind, zu einem Jahrhunderte langen Zwischenraum zwischen Pâṇini und „the classical literature" (denn um Kâtyâyana handelt es sich hierbei gar nicht) zu greifen. — Was endlich ad 4) die neue Literatur betrifft, von der Pâṇini noch nichts wufste, so ist eben vor Allem zu bemerken, dafs von den sämmtlichen Fällen, die G. hierbei anführt, nur zwei wirklich hieher gehören d. i. sich auf das Verhältnifs des Kâtyâyana zu Pâṇini beziehen: in allen übrigen Fällen schweigt nicht blos Pâṇini über das betreffende Werk, sondern auch Kâtyâyana. In Bezug nun auf das hierbei prägnant verwendete Argument, aus der Nichterwähnung eines Literaturwerkes oder literarischen Namens bei Pâṇini unmittelbar deren Nichtexistenz zu seiner Zeit zu folgern, haben wir, wie schon oben (p. 11. 18) erwähnt, nur nöthig, G.'s eigene

Worte, mit denen er selbst auf p. 18. 19 Müller's hiermit völlig identische Argumentation bekämpft, herbeizuholen, um die Trüglichkeit dieser Beweisführung darzuthun: „Pâṇini's object is to record such phenomena of the language as are of interest from a grammatical point of view. Sometimes the words which belong to his province will be at the same time also of historical and antiquarian interest; but it does not follow at all, that because a word of the latter category is omitted in his rules, it is absent from the language also; the extreme conclusion would be, that it is a word of no grammatical interest; and this conclusion itself, to be correct, would imply that Pâṇini was a perfect author, and did not omit any word or words which ought to have been noticed by him on grammatical grounds“. Wie sich diese ganz vortrefflichen Worte G.'s mit dem von hier ab von ihm beobachteten Verfahren in Einklang bringen lassen, einem Verfahren, dessen Resultate kurz gefaſst dahin gehen (p. 243): „that within the whole range of Sanskrit literature, so far as it is known to us, only the Saṃhitâs of the Ṛig- Sâma- and Black-Yajurveda, and among individual authors, only the exegete Yâska preceded Pâṇini, — that the whole bulk of the remaining known literature is posterior to his eight grammatical books“, wird nicht blos mir räthselhaft sein. — Ehe ich mich zu den Einzelnheiten selbst wende, habe ich noch zu bemerken, daſs zum Wenigsten der von G. (p. 129) für die Annahme „that Pâṇini was a brahmanical writer“ angeführte Grund: „no amount of scholarship could have ensured to him the position he holds in the ancient literature if he had been a professor of the Buddhistic creed“ im Hinblick auf Amarasiṅha und

Hemacandra, die beide in ganz später Zeit noch, wo der Buddhismus bereits im Verfall war, sich ihre „position“ erwarben, als ein völlig unzulänglicher sich ergiebt. Jam ad rem.

Wenn Pâṇini 4, 2, 129 das Wort âraṇyaka zwar kennt, aber nur in der Bedeutung: manushye „Mensch, der im Walde lebt“, während Kâtyâyana aufser andern Bedeutungen auch die von: adhyâya hinzufügt, so ist nicht zu übersehen, dafs nach Patañjali's Erklärung das Wort als Adjectiv zu fassen ist, somit streng genommmen auch bei Kâtyâyana ebensowenig als bei Pâṇini diejenige Bedeutung des Wortes, in der es ja neutrales Substantivum ist, vorliegt, welche G. im Auge hat (p. 129). — Aus der Nichtexistenz des Namens übrigens auf die Nichtexistenz der Sache zu schliefsen, möchte auch in diesem Falle schwerlich gerathen sein. Von den unter diesem Namen erhaltenen Texten nämlich sind einige direkt Theile gröfserer vedischer Werke (der Vâj. Saṃhitâ nämlich und des Çatap. Br.), allerdings wohl als sekundärer Nachtrag zu denselben, aber ihre völlig separate Existenz unter dem Titel âraṇyakam scheint doch erst wieder als das Resultat späterer Ablösung angesehen werden zu können: das einen Theil der Vâj. S. bildende âraṇyakam ist sogar, wie es scheint, nie ein selbständiges Werk geworden.

Wenn weder Vâjasaneyin*) noch Yâjnavalkya bei Pâṇini genannt werden, so folgert G. daraus die Nichtexistenz des weifsen Yajus zu Pâṇini's Zeit. Abgesehen nun davon, dafs dieselbe daraus gar nicht zu folgern ist, weil ja eben (vgl. G. p. 18) Pâṇini nicht nöthig hatte, Al-

---

*) Ist übrigens im gaṇa Çaunaka das zweite Wort desselben.

les zu erwähnen *), was zu seiner Zeit bestand und wovon er wufste, so wäre bei diesen beiden Namen allenfalls auch möglich, dafs er gar keine Kenntnifs davon hatte, während ihre Existenz dadurch nicht im mindesten berührt würde **). Dieselben gehören nämlich prägnant dem Lande der Videha an, einem der östlichsten Landstriche Indiens. Pâṇini dagegen lebte, wie wir sahen, im Nordwesten. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dafs die verschiedenen Landstriche Indiens verschiedene Yajus-Texte hatten — Patañjali kennt bereits die hundertundein adhvaryuçâkhâs (Ballantyne p. 61) — und wäre es daher durchaus nicht nothwendig, dafs Pâṇini von allen denen Kenntnifs hatte, die zu seiner Zeit bestanden. — Bei der geringen Zahl und der Armseligkeit der Stellen, welche Pâṇini direkt aus dem „Yajus" citirt, läfst sich leider über die ihm vorliegenden Recensionen desselben kein irgend sicherer Schlufs ziehen. Die Regeln 6, 1, 117—121 (bh. na vy.) über den Nichtausfall eines anfangenden a nach uro (nicht uraḥ!), âpo, jushâṇo, vṛishṇo, añge finden sich allerdings in der Vâjas. Saṃhitâ beobachtet, vgl. Vâj. Prât. 4, 79. 81, aber nicht blos in ihr, sondern ebenso auch im Kâṭhakam und in der Taitt. Saṃhitâ ***): vgl. uro antariksha Vâj. S. 4, 7. Kâṭh. 2, 2 (Ts.

*) Warum sollte auf diese Namen nicht Anwendung finden, was G. p. 32 für die Nichterwähnung des Wortes Pâṇḍu geltend macht? „the word Pâṇḍava ist too common a derivation, to require a grammatical rule" (während die Bildung des irregulären Pâṇḍya aus Pâṇḍu in einem vârttika gelehrt werde).

**) Die Pâlisutta scheinen den Namen Yâjnavalkya zu kennen (s. diese Stud. 3, 160): ebenso kennen sie den von Pâṇini gekannten Namen Taudeya und den in den vârttika genannten des Paushkarasâdi. Ob auch etwa den des Pâṇini selbst? Zu Aupaçivi vgl. Upasîva. — Es ist zu hoffen, dafs uns von dieser Seite her noch zahlreiche Aufklärungen durch Fausböll u. A. bevorstehen.

***) Dafs ich im Stande bin, von der Taitt. Saṃhitâ als solcher zu reden, während doch die stattliche Ausgabe derselben in der Bibl. Indica durch Roer und (seit nro. 149) Cowell das erste Buch noch nicht vollständig

1, 2, 2, 1 liest hier allerdings urv; s. aber 1, 3, 8, 1); âpo agreguvo Vs. 1, 12. Kâṭh. 1, 11 (Ts. 1, 1, 5, 1 schiebt devîr dazwischen); âpo apâṃ napât Vs. 6, 27. Kâṭh. 3, 9. Ts. 1, 3, 13, 2; âpo asmân*) Vs. 4, 2. Kâṭh. 2, 1. Ts. 1, 2, 1, 1; jushâṇo aptuḥ**) Vs. 5, 35. Kâṭh. 3, 1; vṛishṇo aṅçubhyâm Vâj. S. 7, 1. Kâṭh. 4, 1. Ts. 1, 4, 2, 1; prâṇo añge añge nidîdhyat Vâj. S. 6, 20. Kâṭh. 3, 7. Ts. 1, 3, 10, 1 (wo nidedhyat); ayaṃ so agniḥ Vs. 12, 47. Kâṭh. 16, 11. Ts. 4, 2, 4, 2; die gleiche Angabe sodann über varshishṭhe (adhi nâke) findet sich nur in Ts. 1, 1, 8, 1. 4, 43, 2. 5, 5, 4 (nicht in Kâṭh. 1, 8; Vâj. S. 1, 22) beobachtet; und die einzige zusammenhängende Stelle, bei der man ein bestimmtes Resultat am allerersten erwarten sollte, ambe ambâle ambike, findet sich in dieser Form weder in Vâj. S. 23, 8 (wo: ambe ambike 'mbâlike, vgl. Vâj. Pr. 4, 78), noch im Kâṭhakaṃ (Açvam. 4, 7, wo: ambe ambâly ambike), noch in Taitt. S. 7, 4, 19, 1 (wo ebenso, vgl. auch Taitt. Prât. 1, 11 mahniyâ ambâly arvan°) wieder, sondern steht ganz selbständig für sich da. Wenn nach Pâṇini 8, 3, 104 die Regel 103 (beide bh. na vy.), dafs finales s (nach iṇ) vor den mit t beginnenden Formen des Pronomens der zweiten Person, vor tat, und vor tatakshus innerhalb eines pâda in sh übergehe, für den Yajus nur nach der Ansicht Einiger

---

umfafst (nro. 161 schliefst in 1, 8, 7, 2), dafür bin ich, wie bei dem Tâṇḍyabhâshya (s. oben p. 33) der Liberalität der Verwaltung der Bibliothèque Impériale, welche mir Burnouf's Pada-Exemplar derselben zur Benutzung hier in Berlin überlassen hat, zu speciellem Danke verpflichtet.

*) Wenn der Schol. fortfährt: mâtaraḥ çundhayantu, so ist dies allerdings nur die Lesart des Vâj. S., da das Kâṭhakam: sûdayantu, die T. S. çundhantu liest. Der Schol. ist aber leider nicht Pâṇini.

**) Das Beispiel des Schol. jushâṇo agnir âjyasya findet sich so nicht in Vâj. S., s. indefs jushâṇo agnir vetu Vâj. S. 3, 10. 21, 40, jushâṇo agniḥ pṛithur dharmaṇaspatir âjyasya vetu ib. 10, 29.

gültig ist, so schliefst sich diesen „Einigen“ allerdings das Vâjas. Prâtiçâkhyam, resp. die Vâjas. Saṃhitâ entschieden an, s. Vâj. Pr. 4, 77. 74. 75. 69, ganz ebenso aber auch das Kâṭhakam und die Taittirîya S. (vgl. T. Pr. 1, 6). Von den Beispielen des Schol. finden sich: arcibhish ṭvam Vs. 12, 32. Kâth. 16, 10. Ts. 4, 2, 3, 1; agnish ṭvâ *) Taitt. Âr. 4, 6, 2. 5, 5, 1; agnish ṭat Ts. 1, 1, 14, 4; apsv agne sadhish ṭava Vs. 12, 36. Kâṭh. 16, 10. Ts. 4, 2, 3, 2: agnish ṭe 'gram Ts. 3, 5, 6, 2: für arcibhish ṭatakshuḥ ist mir keine Stelle zur Hand **). — Dafs die prägnant „yajushi Kâṭhake“ gültige Regel 7, 4, 38 (bh. na vy.) über die Verlängerung von deva und sumna vor dem Denominativ-Affix ya im Kâṭhaka selbst nur sehr unvollkommen beobachtet wird ***), habe ich schon oben 3, 453 bemerkt †): andererseits ist sie aber keineswegs auf das Kâṭhakam beschränkt, wie z. B. devâyate Ts. 3, 5, 5, 3 devâyuvam Vs. 37, 16. Ts. 4, 1, 1, 2. 2, 5, 9, 6 beweisen. — Können wir somit allerdings aus den von Pâṇ. selbst aus dem „Yajus“ direkt citirten Wörtern kein bestimmtes Resultat über die Existenz des weifsen Yajus zu seiner Zeit gewinnen, so wird uns dieselbe

---

*) Aber agnis tvâ T. S. 1, 3, 10, 1.

**) Ist wohl irrthümlich, soll wohl nish ṭatakshuḥ sein? Vâj. S. 17, 20. Kâṭh. 18, 2 und Vâj. S. 17, 92. Kâṭh. 40, 7. T. Âr. 10, 12, 3.

***) Aehnlich ist das Beispiel des Schol. zu P. 2, 4, 4 arkâçvamedham in Taitt. S. 2, 3, 7, 5 gerade nicht als Neutr Singular, sondern als Dual Mascul. vorliegend (ete vai mahâyajnasyâ 'ntye tanû yad arkâçvamedhau).

†) Da ich mir seitdem eine Abschrift des Kâṭhakam gemacht habe, bin ich nunmehr im Stande das Nähere hierüber wie folgt anzugeben: devăyantaḥ, mit kurzem a, 7, 12. 10, 13 (ebenso Vâj. S. 34, 56). 11, 12 (wo Cod. devavato, aber im ârshâdhyâya, wo der Vers als achtzehnter dhâyyâ-Abschnitt aufgeführt, steht devayata°). 13, 15. 15, 12 (zweimal). 17, 18. 18, 20 (zweimal) 38, 12. devâyatâm, mit langem a, nur einmal 18, 4 (und in der Wiederholung 21, 9: die Parallelstelle der Vâj. S. 17, 69 hat kurzes a). Das Beispiel des Schol. zu Pâṇini: devâyanto yajamânâḥ ist mir gar nicht aufgestofsen (oder sollte ich es etwa doch übersehen haben?): — sumnâyanto havâmahe 8, 17 (Ts. 1, 5, 11, 4): sumnâyan 40, 11. sumnâyavaḥ 18, 20.

doch anderweitig mit ziemlicher Sicherheit verbürgt. Zunächst nämlich werden in dem „yajushi Kâṭhake", welches von Pâṇini (s. eben) ebenso wie von Yâska (Nir. 10, 5) citirt wird, also älter als Beide ist*), neben anderen Ritualschulen (darunter auch Yaskâ [vgl. P. 2, 4, 63] Gairikshitâs) auch die Kaṇvâḥ Sauçravasâḥ citirt, worunter wir (vgl. diese Stud. 3, 475—6) „wohl jedenfalls nicht die Sängerfamilie des Ṛik, sondern die diesen Namen führende Schule des weifsen Yajus zu verstehen haben." Der im Kâṭh. 21, 8 citirte Ritual-Lehrer Kaṇva Çrâyasa findet sich auch Taitt. S. 5, 4, 7, 5 wieder**). Sodann aber sind unter den von Yâska in der Nirukti citirten Stellen mehrere, welche nicht aus dem Ṛik, sondern aus Yajus-Werken entlehnt sind: und da auch nach G. „the exegete Yâska preceded Pâṇini", so handelt es sich einfach darum, ob darunter nicht einige seien, die sich nur in dem weifsen Yajus wiederfinden***). Es sind nun diese Yajus-Stellen von viererlei

*) Wie kommt es, dafs nicht wenigstens auch das Kâṭhakam unter den von G. p. 243 als vorpâṇinisch zugegebenen Werken sich ausdrücklich namhaft gemacht findet? Oder sollte es unter den „Saṃhitâs of the Ṛik, Sâman, and Black-Yajurveda" mit inbegriffen sein? — Woher nimmt G. überhaupt die Beschränkung, dafs unter den Texten, welche Pâṇini als von Tittiri, Kaṭha, Caraka etc. herrührend kennt, nur „Saṃhitâs" zu verstehen sind? und worauf hin scheidet er alles Andere, was die Tradition ihnen zuschreibt, von Pâṇini's Kenntnifs aus? In Pâṇini 4, 3, 102 (bh. na vy., über Tittiri) ist blofs von „tena proktam" im Allgemeinen die Rede (die Kâçikâ freilich hat ein vârttikam, welches „chandasi" zufügt), und bei 107 (bh. na vy., über Kaṭha und Caraka) ist es zum Mindesten fraglich, ob chandasi aus 106 fortgilt oder nicht. — Das Wort „saṃhitâ" hat übrigens bei Pâṇini eine ganz andere Bedeutung (= saṃdhi) als die obige, die bei ihm durch ṛikshu, bahvṛica, chandoga, yajushi, ṛishi, chandas, nigama, mantra (daneben adhyâya, anuvâka, varga, sûkta) vertreten wird.

**) Für G. sollte, bei seinem Princip, aus Namensgleichheit auf die Identität der Personen zu schliefsen, auch der am oben a. O. dieser Studien (3, 474) im Kâṭhakam und in der Taitt. S. nachgewiesene Kratujit Jânaki von Bedeutung sein, insofern er die Existenz eines Janaka voraussetzt, welchen Namen bekanntlich der Patron des Yâjnavalkya führt.

***) Die von mir in diesen Stud. 4, 72 gemachte Vermuthung, dafs Yâska

Art *). Es giebt zunächst solche, die sich entweder gar nicht, oder doch wenigstens nicht so in Vs. vorfinden. So: tasmât striyaṃ jâtâm parâsyanti na pumâṅsam Nir. 3, 4 **) Kâṭh. 27, 9. Ts. 6, 5, 10, 3 (wo aber: ut pumânsam haranti): — ne'mâni kshatrâṇi Nir. 3, 20. T. Br. 2, 7, 18, 3 (wo aber: na vâ imâni ksh.): — gnâs tvâ 'kṛintann apaso 'tanvata Nir. 3,21. Kâṭh. 9, 9 (fährt fort: varutrîr avayan, während Pañcav. 1, 8, 9 vayitryo 'vayan): — tam marutaḥ kshurapavinâ vyayus Nir. 5, 5. Kâṭh. 36, 8. — adhrigo çamîdhvam (etc.) Nir. 5,11. Kâṭh. 16, 21; — agnir vâ ito *bis* 'tha varshati Nir. 7, 24. Kâṭh. 11, 10. Ts. 2, 4, 10, 2 ***): — die aus dem Kâṭhakam direkt citirte Stelle Nir. 10, 5 findet sich darin nicht vor (s. diese Studien 3, 453 n.), die aus dem Hâridravikam daselbst citirte steht Ts. 1, 5, 1, 1: — kuhûm aham (etc.) Nir. 11, 33. Kâṭh. 13, 16. Ts. 3, 3, 11, 5 (wo aber subhagâm, pitṛiṇâṃ tasyâs): — adhorâmaḥ sâvitraḥ Nir. 12, 13. Kâṭh. Aç. 8, 1. Ts. 5, 5, 17, 1: — oshadhe trâyasvainam Nir. 1, 15. Kâṭh. 2, 1. Ts. 1, 2, 1, 1 (in Vâj. S. 4, 1. 6, 15 ohne enam): — kṛittivâsâḥ pinâkahasto 'vatatadhanvâ Nir. 3, 21. Kâṭh. 9, 7. Ts. 1, 8, 6, 2 (wo avat. pin. kṛitt.; ganz anders Vâj. S. 3, 61): — vâyur vâ tvâ manur vâ tvâ Nir. 1, 5. Kâṭh. 13, 14. 14, 6. Ts. 1, 7, 7, 2. T. Br. 1, 8, 5, 3 (anders Vâj. S. 9, 7): — sugâ vo devâḥ (etc.) Ts. 1, 4, 44, 2 (etwas an-

---

nur aus der Kâṇva-Recension der Vâj. S. zu citiren scheine, erledigt sich dadurch, dafs die betreffenden Stellen nicht aus der Vâj. S. citirt sind, sondern aus dem Ṛik, dessen Lesarten die Kâṇva-Schule sich treuer anschliefst, als die der Mâdhyandina.

*) G. hat von denselben nicht die geringste Notiz genommen.

**) Nach Roth allerdings eine Interpolation.

***) Doch mit folgenden Varianten in Kâṭh.: khalu vai fehlt beide Male: udîrayati und yadâ 'sâ âdityo 'rvâñ. Der Wortlaut in Ts. dagegen stimmt, bis auf udîrayati (statt samî°) und das nach sṛishṭâm fehlende vṛishṭim, mit dem der Nir. überein, nur dafs die Worte dhâmachad iva khalu vai bhûtvâ varshati am Ende der Stelle, nicht in der Mitte derselben, sich befinden.

ders, aber nicht *so* verschieden wie Vâj. S. 8, 18 und Ath.): — Andere Stellen kehren gleichmäfsig in allen drei Yajus-Texten wieder, so: svadhite mainaṃ hiṅsîḥ Nir. 1, 15. Vâj. S. 4, 1. 6, 15. Kâth. 2, 1. T. S. 1, 2, 1, 1: — uru prathasva Nir. 1, 15. Vâj. S. 1, 22. Kâṭh. 1, 8. 31, 7: — asaṃkhyâtâ sahasrâṇi ye rudrâ adhi bhûmyâm Nir. 1, 15. Vâj. S. 16, 54. Kâṭh. 17, 16. Ts. 4, 5, 11, 1 (wo: sahasrâṇi sahasraço ye°): — cid asi manâ'si Nir. 5, 5. Vâj. S. 4, 19. Kâṭh. 2, 5. Ts. 1, 2, 4, 1: — kṛittiṃ vasâna (etc.) Nir. 5, 22. Vs. 16, 51. Ts. 4, 5, 10, 4. Kâṭh. 17, 16 (wo Varianten): — sushumṇaḥ sûryaraçmiç c. g. Nir. 2, 6. Vs. 18, 40. Kâṭh. 18, 14. Ts. 3, 4, 7, 1.: — kṛikavâkuḥ sâvitraḥ Nir. 12, 13. Vs. 24, 35. Kâṭh. Aç. 7, 8. Ts 5, 5, 14, 5: — samiddho añjan (etc.) Nir. 3, 20. Vs. 29, 1. Kâṭh. Aç. 6, 2. Ts. 5, 1, 11, 1: — anv id anumate (etc.) Nir. 11, 30. Vâj. S. 34, 8. Ts. 3, 3, 11, 3. 4. Kâṭh. 13, 16 (etwas verschieden): — asme te bandhuḥ Nir. 6, 7. Vâj. S. 4, 22. Kâṭh. 2, 6. Ts. 1, 2, 7, 1: — pârçvataḥ çroṇitaḥ çitâmataḥ Nir. 4, 3. Vâj. S. 21, 43. Kâṭh. 18, 21: — suvite mâ dhâḥ Nir. 4, 17. Vâj. S. 5, 5 (Kâṇva). Kâṭh. 2, 8. Ts. 1, 2, 10, 2: — suprâyaṇâ asmin y. viçr. Nir. 4, 18. Vâj. S. 28, 5. Kâṭh. 15, 13 (vgl. T. Br. 2, 6, 7, 3): — tachamyor âvṛiṇîmahe g. y. g. y. Nir. 4, 21. Çatap. 1, 9, 1, 26. T. 2, 6, 10, 3. (T. Âr. 1, 9, 20): — agniḥ paçur âsît tam âlabhanta tenâyajanta Nir. 12, 41. Vâj. S. 23, 17. Kâṭh. Aç. 5, 4. Ts. 5, 7, 26, 1 (aber „tam âlabhanta“ fehlt in allen drei Yajus-Texten). — Die dritte Gruppe wird durch Stellen gebildet, die sich vielleicht auch in Ts. (T. Br.) und Kâṭhaka finden mögen, die ich indefs in Yajus-Texten bis jetzt nur in Vâj. S. oder Çat. Br. nachzuweisen vermag. So: â râtri pârthivam (etc.) *)

---

*) Ist indefs auch ein Ṛikpariçishṭam (und Ath. 19, 47, 1), könnte also von Yâska als **solches** gekannt sein? Nach oben 1, 109 aber liest Ṛik: aprâyu.

Nir. 9, 29. Vâj. S. 34, 32: — sapta ṛishayaḥ (etc.) Nir. 12, 37. Vâj. S. 34, 55: — divi pṛishṭo arocata Nir. 7, 23. Vâj. S. 33, 92*): — adantakaḥ pûshâ Nir. 6, 31. Çatap. 1, 8, 1, 7**): — agnaye samidhyamânâyâ 'nubrûhi***) Nir. 1, 15. Çatap. 1, 3, 5, 2: — uru me kurv (etc.) Nir. 9, 20, vgl. Çatap. 7, 5, 1, 22: — añgâd añgât (etc.) Nir. 3, 4 †). Çatap. 14, 9, 4, 8 (a) und 26 (b). Wenn es nun schon bei dieser dritten Gruppe fraglich ist, ob nicht doch etwa einige dieser Stellen prägnant nur dem weifsen Yajus zugehören, so ist endlich die vierte Gruppe die entscheidende. Dieselbe umfafst nämlich diejenigen Stellen, welche zwar in den beiden andern Yajus-Texten auch sich finden, aber nur in der Vâj. S. so stehen, wie Yâska sie anführt. Es sind mir freilich nur zwei dgl. Stellen zur Hand: dieselben reichen indefs vollständig aus. Wenn Yâska nämlich 5, 18 die Worte „avabhṛitha nicumpuṇa" citirt, so finden sich dieselben so nur in Vâj. S. 3, 48 wieder, während Kâṭh. 4, 13. 38, 5 und Ts. 1, 4, 45, 1. 6, 6, 3, 4 nicuñkuṇa††) lesen, eine Abweichung, von der übrigens in der Nirukti auch selbst Notiz genommen ist, in den nach Roth freilich als späterer Zusatz anzusehenden

---

*) Nur in der Mâdhyandina-Recension, fehlt in der Kâṇvaschule: findet sich übrigens im Çâñkhây. çr. 10, 11, 21 wieder, und zwar in einem der rituellen Verwendung, welche Yâska angiebt, als chândomikaṃ sûktaṃ sauryavaiçvânaram nämlich, entsprechenden Zusammenhange.

**) Wenigstens stimmt der übrige von Durga angegebene Wortlaut zwar nicht ganz, aber doch besser hiezu, als zu Kaush. Br. 6, 13, wo sich beide Worte ebenfalls vorfinden. Vgl. noch Ts. 2, 6, 8, 4 u. 5 tat pûshṇe paryaharan, tat pûshâ prâçya dato 'ruṇat, tasmât pûshâ prapishṭabhâgo, 'dantako hi.

***) Diese Formel könnte auch etwa dem lebendigen Ritual selbst, nicht direkt einem Texte desselben entlehnt sein. Vgl. Ait. Br. 1, 16. 28.

†) Nach Roth freilich eine Interpolation. Vgl. Âçval. g. 1, 16. M. Bhâr. 1, 3050.

††) var. l. in T. S. (und T. Br. 2, 6, 6, 3) „nicăṃkuṇa". Ebenso hat der ârshâdhy. zu Kâṭh. 38, 5 nicâṃkuṇa (mit langem a).

Worten: nicumpuṇa nicuṃkuṇeti ca. Die zweite derartige Stelle ist: ṛidhag ayâ ṛidhag utâ 'ç. Nir. 4, 25. Vâj. S. 8, 20, wo Ts. 1, 4, 44, 2 und Kâṭh. 4, 12 ayâḍ lesen (der Copist des Kâṭh. hat zwar ayâtṛi°, das er aber offenbar aus ayâḍṛi° verlesen hat). Wenn es hiernach wohl schwerlich einem Zweifel unterliegt, dafs Yâska einen weifsen Yajus vor sich hatte — ob in der vorliegenden Form, resp. in welcher Form, ist natürlich eine Frage für sich —, so ist damit dessen Existenz zur Zeit seines Nachfolgers Pâṇini selbstverständlich. Andere innere Beweise hiefür aufzusuchen, erscheint somit als unnöthig, um so mehr als ich es mir überhaupt in dieser Kritik hier zur Aufgabe gestellt habe, mich möglichst innerhalb der von G. selbst abgesteckten Gränzen der Arena zu halten, damit er nicht im Stande ist zu sagen, ich hätte Waffen gebraucht, deren Gültigkeit er bestreiten müsse. Es giebt indefs auch noch innerhalb dieser auf die direkte Erwähnung abgesteckten Gränzen einige Lanzen zu brechen. Pâṇini erwähnt nämlich eine grofse Anzahl von Wörtern, die er zwar nicht selbst als dem Yajus angehörig markirt, die aber ich wenigstens bis jetzt nur in diesem, oder doch zuerst in diesem nachzuweisen vermag *). Auch hier müssen wir verschiedene Gruppen auseinander halten, diejenigen Wörter nämlich, bei denen Pâṇini ausdrücklich die Marke chandasi hinzufügt, von denen trennen, bei welchen er dies nicht thut, denn wenn es bei den Erstern gewifs ist, dafs er sie aus der vedischen Literatur citirte, so scheint dagegen bei den Letzteren eben das Fehlen dieser Marke anzuzeigen, dafs er sie nicht daher, sondern aus dem gewöhnlichen Leben entlehnte. Was somit zu-

*) G. hat auch von diesen Wörtern eben so wenig Notiz genommen, wie von den bei Yâska citirten Stellen.

nächst jene erste Gruppe betrifft, so sind leider auch hier (wie bei Yâska) fast alle betreffenden Wörter resp. Formen nicht auf den weifsen Yajus beschränkt, sondern ebenfalls entweder in einem der beiden andern Yajus-Texte, die uns noch vorliegen, oder in allen beiden sich vorfindend: so ayasmaya P. 1, 4, 20. Vs. 12, 63. Kâṭh. 16, 12. Ts. 4, 2, 5, 8: — ahorâtre P. 2, 4, 28 (bh. na vy.) Vs. 6, 21. Kâṭh. 3, 8. Ts. 1, 3, 11, 1. 5, 9, 7. 2, 4, 10, 1: — hemantaçiçirau P. ibid. Vs. 10, 14. Ts. 1, 6, 2, 3: — vani fine comp. P. 3, 2, 27 (bh. na vy.) Vs. 5, 12. 27. Kâṭh. 2, 9. 12. Ts. 1, 2, 12, 2. 3, 1, 2. 6, 2: — upayaj P. 3, 2, 73. Çatap. 3, 8, 3, 18 etc. Ts. 6, 4, 1, 1: — (vi)sṛipas P. 3, 4, 17 (bh. na vy.) 8, 3, 110. Vs. 1, 28. Kâṭh. 1, 9. Ts. 1, 1, 9, 3: — bhâgadheyî P. 4, 1, 30. Vs. 6, 24. Kâṭh. 3, 9. Ts. 1, 3, 12, 1: — kevalî P. ibid. Çat. Br. 3, 6, 1, 7. Ts. 3, 2, 8, 6: — Kadrû P. 4, 1, 71. Çat. 3, 2, 4, 1. Kâṭh. 23, 10. Ts. 6, 1, 6, 1: — vā̆rshika, vā̆santika, haímantika P. 4, 3, 19 (bh. na vy.) Vs. 14, 15. 13, 25. 14, 27. Kâṭh. 17, 10. Ts. 4, 4, 11, 1: — vaiçanta P. 4, 4, 112. Çat. 5, 3, 4, 14. Kâṭh. Aç. 4, 2: — sagarbhya, sayûthya P. 4, 4, 114. Vs. 6, 9. Kâṭh. 3, 5: — âsurî mâyâ P. 4, 4, 124 (bh. na vy.) Vs. 11, 69. Kâṭh. 16, 7. Ts. 4, 1, 9, 2: — âçvinyas, vayasyâs (scil. ishṭakâs) P. 4, 4, 126. 127 (beide bh. na vy.) Çat. 10, 4, 3, 15. Kâth. 20, 10. Ts. 5, 3, 1, 1. 3: — mâdhava Monat P. 4, 4, 129 (bh. na vy.) Vs. 13, 25. Kâṭh. 17, 10. Ts. 4, 4, 11, 1: — nakshatriya P. 4, 4, 141 (bh. na vy.) Vs. 22, 28. Ts. 7, 1, 2, 2: — paripanthin, pariparin P. 5, 2, 89 (bh. na vy.) Vs. 4, 34. Kâṭh. 2, 7. Ts. 1, 2, 9, 1: — stana, Accent fine compos. P. 6, 2, 164 (bh. na vy.) Çatap. 6, 5, 2, 18. 19. Kâṭh. 30, 4: — saktha, Accent fine compos. P. 6, 2, 199. Vs. 24, 1 (lomaçásakthau). 4 (añjisakthā́ḥ). Kâṭh. Aç. 8, 2 (Handschrift ohne Accent). Ts. 5, 5, 18, 1 (lomaçasakthaú): —

pitarâmâtarâ P. 6, 3, 33 (bh. na vy.) Vs. 9, 19. Kâth. 14, 1. Ts. 1, 7, 8, 3. 4: — samânaprabhṛiti, samânodarka P. 6, 3, 84 (bh. na vy.) Çat. 8, 2, 2, 9. Kâṭh. 20, 10. Ts. 5, 3, 2, 1: — saṃsanishyadat P. 7, 4, 65. Vs. 9, 14 (Mâdhy.). Kâṭh. 13, 14 (die Taitt. S. 1, 7, 7, 3 hat wie Ṛik und Vâj. S. Kâṇva: saṃtavîtvat): — pratûrta P. 8, 2, 61 (bh. na vy.) Vs. 11, 12. Ts. 4, 1, 2, 1 (fehlt Kâṭh. 15, 11). Von bis jetzt unbedingt nur im weiſsen Yajus nachweisbaren Wörtern ist eigentlich nur âryakṛitî P. 4, 1, 30 zu nennen, welches Wort ich gar nur im Kâtyây. çr. s. 4, 14, 1 *) kenne: doch möchte ich darauf allein keine Schlüsse bauen. Die einzige derartige Regel Pâṇini's, auf die vielleicht ein gewisses Gewicht zu legen sein möchte, ist 2, 3, 60 „dvitîyâ brâhmaṇe“ d. i. „die Wrz. div, spielen, wird im Brâhmaṇa mit dem Accusativ des Einsatzes konstruirt.“ Die einzige Stelle nämlich, wo ich diesen Gebrauch in einem *κατ' ἐξοχην* Brâhmaṇa genannten Werke nachweisen kann, ist: gâṃ dîvyadhvam **) Çatap. 5, 4, 4, 22 (weder Kâṭh. 15, 7, noch T. Br. 1, 7, 10, 1 ff. hat hier etwas Aehnliches): der Schol. freilich führt eine andere Stelle an: „gâm asya tad-ahaḥ sabhâyâṃ dîvyeyuḥ“, die ich indessen nicht nachzuweisen vermag. Wenn es nun allerdings auch im Kâṭh. 8, 7 heiſst: gâṃ ghnanti tâṃ vidîvyante, tâṃ sabhâsadbhya upaharanti, so ist doch das „Kâṭhakaṃ yajus“ als solches nicht geradezu ein „brâhmaṇam“, sondern ebenso gut auch eine mantra-Sammlung †): das Wort „brâhmaṇa“ müſste

---

*) Im Schol. daselbst freilich anders (âryasya kṛitiḥ) erklärt.

**) Uebergegangen auch in Kâty. 4, 9, 21. 15, 7, 17.

†) Vgl. Schol. zu P. 7, 4, 38 (bh. na vy.) iha yajuḥçabdo na mantraparaḥ, kiṃ tu vedopalakshakaḥ | tena ṛigâtmake'pi mantre yajurvedasthe bhavati | kiṃ ca ṛigvede'pi (d. i. Stelle aus dem Ṛik) bhavati, sa cen mantro yajushi Kaṭhaçâkhâyâṃ drishṭaḥ |

daher hier bei Pâṇini die beschränkte Bedeutung: exegetischer Abschnitt *) haben, um prägnant auf diese Stelle des Kâṭhaka passen zu können. — Was nunmehr die zweite Gruppe anlangt, die Wörter also, welche dem Pâṇini und dem weifsen Yajus, resp. zum Theil auch den Parallelstellen der beiden andern Yajus, gemeinsam sind, bei deren Erwähnung Pâṇini aber die Marke chandasi nicht hinzufügt, und welche somit als aus dem gewöhnlichen Leben, nicht als aus der Literatur geschöpft erscheinen, so nenne ich zunächst folgende: citya und agnicityâ 3, 1, 132 (Çatap.) samûhya 131 (Vs. Kâṇva), sâṃnâyya 129 (Çatap.), hâyana 148 (Çatap.), vratay und çlakshṇay 21 (Çatap.), cit fine compos. in Passivbedeutung 2, 92 (Çatap.): — çâmîla 4, 3, 142 (Kâty.): — çatamâna 5, 1, 27 (Çatap.), shaṇmâsya 83 (Çatap.), brahmatvam 136 (Çatap.), pakshati 2, 25 (Vs.), aṃsala 98 (Çatap.), ûshara und mushkara 107 (Çatap.), keçava 109 (Çatap.), ajagava (resp. ajakâva) 110 (Çatap.), ûrṇâyu 123 (Vs.), nishpatram 4, 61 (Kâty.), çûlâkṛi 65 (Çatap.), ṛiksâmá, ûrvashṭhîvá, tryâyushá (alle drei Vs.), dhenvanaḍuhá (Çatap.) 77, çvaḥçreyasá 80 (Çatap.): — çîrshaṇya 6, 1, 61, citpati, vâkpati 2, 19 (Vs., aber paroxyt., nicht oxyt., wie Schol. zu P.), âçaṅkam fin. comp. 21 (Çatap. Kâṇva), pratyenas 27 und 60 (Çatap.), çiti init. compos. 138 (Vs.), (çukrẫ)manthinau Accent 142 (Çatap.), udaudana 3, 60 (Ça-

*) Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist „Erklärung des tieferen Sinnes eines Stelle", vgl. das häufige tasyoktam brâhmaṇam neben tasyokto bandhuḥ. In zweiter Reihe steht die weitere Bedeutung, wonach das Wort einen ganzen Abschnitt der Art bezeichnet. In dritter Reihe endlich werden damit Zusammenfassungen von mehreren dgl. Abschnitten verstanden. Dieser letztere ist der Sinn, den Pâṇini sonst mit dem Worte verbindet, doch ohne einen bestimmten Umfang dafür festzusetzen. In der That giebt es kleine und grofse dgl. Brâhmaṇa. — Das Çatap. Br. ist das einzige dgl. Werk, welches auch für seine Unterabschnitte (Capitel) den Namen brâhmaṇa direkt beibehalten hat.

tap.): — apacita 7, 2, 30 (Çatap.), dâtyauha 3, 1 (Vs.), naiyagrodha 5 (Çatap.), prayâja und anuyâja 62 (Vs.), Wrz. dhanây 7, 4, 34 (Vs.): — cakrîvant 8, 2, 12 (Kâty.), brûhi, preshya (Beide auch 2, 3, 61), çraushaṭ, vaushaṭ, âvaha 91 (Çatap.), agnishṭut, agnishṭoma, jyotishṭoma 3, 82. 83 (Çatap.). Sodann die Namen*): Manâvî 4, 1, 38, Açvapati 84, Pârvati 103: Çraumatya 5, 3, 118, Trikakud 4, 147, Kâdraveya 6, 4, 147, Aikshvâka 174, Kaikeya 7, 3, 2, Pravâhaṇa 28: Âsandîvat 8, 2, 12, sämmtlich im Çat. Br. wiederkehrend. Unter diesen Namen ist Einer, Pravâhaṇa, der uns im Çat. 14, 9, 1, 1. 7 (Châbdogyop. 7, 3) als Name eines Pañcâla-Königs, resp. Zeitgenossen von Çvetaketu Âruṇeya und von dessen Vater Âruṇi Uddâlaka entgegentritt, welche Beiden **) ihrerseits als Zeitgenossen des Yâjnavalkya bekannt sind. Und hier reihen sich denn — als in der That bedeutungsvoll — folgende gemeinsame Patronymica an. Der Name Kâtyâyanî Pân. 4, 1, 18 erscheint im Çatap. 14, 5, 4, 1. 7, 3, 1. 2 als Name der einen Frau des Yâjnavalkya: daneben noch zwei Kâtyâyanîputra im Bṛih. Ar. 6, 5, 1 (Kâṇva). Zu Maitreya Pân. 6, 4, 174. 7, 3, 2 (bh. na vy.) vgl. Maitreyî, Name der andern Frau des Yâjnavalkya ***). Kauravyâyaṇî Pâṇ. 4, 1, 19 Kauravyâyaṇîputra Çatap. 14, 8, 1, 1. Gârgya Pâṇini 4, 1,

*) Bei °ejaya 3, 2, 28 können auch Appellativa verstanden sein.

**) Die Stammtafel dieser Mitglieder des Gautama-Geschlechtes ist im Yajus die folgende: Upaveçi, Aruṇa Aupaveçi (auch Ts. und Kâṭh.), Uddâlaka Âruṇi (auch Kâṭh., Kaurupañcâla), Çvetaketu und Kusurubinda (der Ts. 7, 2, 2, 1 Auddâlaki heifst), Proti Kausurubindi aus Kauçâmbî. Ich finde den Upaveçi zwar als Schüler des Kuçri Vâjaçravasa Gautama, nicht aber als dessen Sohn (durch ein Patronymicum) bezeichnet: sonst würde der Stammbaum noch um zwei Stufen höher hinaufgehen.

***) Wenn Janaka durch P. 7, 3, 35 bedingt wäre, hätten wir den Namen des Patrons des Yâjnavalkya vor uns: die Regel braucht indefs im günstigen Falle nur das Appellativum janaka, nicht das n. pr. zu bedingen.

105 (bh. na vy.) Çatap. 14, 5, 1, 1 drei dgl. Bṛih. Âr. 4, 6, 2 (Kâṇva). Gârgî *) Çat. 14, 6, 6, 1. 8, 1. Gârgîputra 14, 9, 4, 30 (zwei, Mâdhy.) Kaushîtakeya P. 4, 1, 124 (bh. na vy.) Çat. 14, 6, 4, 1 (zu Kaushîtaki im Schol. bei P. vgl. Çat. 2, 4, 3, 1). Kâṇva 4, 2, 111 (bh. na vy.) Kâṇvîputra Bṛih. Âr. 6, 5, 1 (Kâṇva). Kâpya 4, 1, 107 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 22. 6, 8, 1. 7, 1. Kâpîputra Bṛih. Âr. 6, 5, 1 (Kâṇva). Kâçyapa 4, 3, 103 (bh. na vy.) Kâçyapîputra Çat. 14, 9, 4, 31. Kauṇḍinya 2, 4, 70 Çat. 14, 5, 5, 50 (drei). 7, 3, 26 (fünf). Kauçika 4, 3, 103 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 21 (Ghṛitak.). 7, 3, 27 (Valâkâk.) Bṛih. Âr. 2, 6, 1 und 4, 6, 1 (Kâṇva, noch zwei). Kauçikîputra Bṛih. Âr. 6, 5, 1 (Kâṇva). Gaupavana 2, 4, 67 Bṛih. Âr. 2, 6, 1. 4, 6, 1 (Kâṇva, zwei). Jaivantâyana 4, 1, 103 (bh. na vy.) Çat. 14, 7, 3, 36. Pârâçarya 4, 3, 110 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 20. 21. 7, 3, 26. 27 (drei). 9, 4, 30. 31 (drei, Kâṇva vier). Bâbhrava 4, 1, 106 Schol. (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 22. 7, 3, 28. Baudhya (von Bodha) 4, 1, 107 (bh. na vy.) Baudhîputra Çat. 14, 9, 4, 31 **). Mâṇḍûkâyanî 4, 1, 19. M. putra Çat. 14, 9, 4, 32. Yâska 2, 4, 63 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 21. 7, 3, 27. Vaidabhṛitya 5, 3, 118. Vaidabhṛitîputra Çat. 14, 9, 4, 32. Çauṅga 4, 1, 107. Çauṅgîputra 14, 9, 4, 31. Çaunaka 4, 3, 106 (bh. na vy.) Çat. 13, 5, 3, 5. 4, 1 (Indrota). 11, 4, 1, 2 (Svaidâyana). 14, 5, 5, 20. 7, 3, 26. Çaunakîputra 14, 9, 4, 30. Es versteht sich von selbst, daſs ich nicht im Entferntesten daran denke, die Träger dieser Patronymica bei Pâṇini und im Çatap.

*) Ueber diese Feminina von Patronymicis auf ya s. Pâṇ. 4, 1, 16. 6, 4, 150.

**) Zu Bhâgavitti Schüler des Paiṅgya, Schülers des Yâjnavalkya 14, 9, 3, 17. 18. vgl. Schol. zu Pâṇ. 4, 1, 90 (von bhagavitta). 148, wonach Name eines Sauvîra-Geschlechtes. S. noch Aufrecht Catal. p. 55, b, 9.

Br. zu identificiren. Selbst bei striktester Annahme von G.'s Principien —, nach denen er theils (p. 208) den von Pâṇini erwähnten Çaunaka mit jenem Çaunaka, der als Verf. des Ṛik Prât. gilt, identificirt, blos deshalb, weil „there is no evidence to show, that the Çaunaka named in both works is not the same personage", theils (p. 210) die nahe Verwandtschaft von Pâṇini mit Vyâḍi dadurch erhärtet, dafs der Eine: Dâkshîputra, der Andere: Dâkshâyaṇa heifse, was eben nur unter Voraussetzung der Identität der diesen beiden Patronymicis zu Grunde liegenden Persönlichkeiten des selbst patronymischen Namens Dâkshi einen Sinn hat, — möchte eine solche Identifikation in unserm Falle denn doch einfach daran scheitern, dafs die geforderte „evidence" des Gegentheils hier in der That mehrfach durch die Pluralität der den betreffenden Namen tragenden Personen faktisch vorliegt. Dagegen aber meine ich allerdings, dafs diese speciellen Uebereinstimmungen zwischen den Geschlechtsnamen zu Pâṇini's Zeit und zwischen den zum Theil spätesten Gliedern der in das Çat. Br. eingeschlossenen vaṅça-Listen (vgl. z. B. Kâtyâyanî, Kâṇva, Gaupavana, Jaivantâyana, Pârâçarya, Ḅaudhya, Mâṇḍûkâyanî, Vaidabhritya) in der That eine gewisse chronologische Zusammengehörigkeit bedingt*). Auch die Gemeinschaft der Metronymica auf putra, s. P. 4, 1, 159 (bh. na vy., der Schol. führt als Beispiel Gârgîputra an). 4, 2, 132 (bh. na vy.), welche aufser bei Zeitgenossen Buddha's in gröfserer Zahl blofs in dem Schlufsvaṅça des Çatap. Br., sonst nur ver-

*) Ueber das Bestehen von dgl. vaṅça-Listen zu P.'s Zeit s. 2, 1, 19 (bh. na vy.), wo wenigstens der Schol. ausdrücklich einen doppelten vaṅça annimmt, janmavaṅça und vidyâvaṅça.

einzelt, sich vorfinden*), möchte ich hierfür geltend machen. — Da Pâṇ. die Kata, Kâtyâyana kennt (4, 1, 18), und für den Bestand des çrautasûtram des Kâtyâyana zu seiner Zeit**) aufser der Gemeinsamkeit des Sprachgebrauches in einigen Fällen, vgl. oben bei âryakṛitî (chandasi, also literarisches Citat), çâmîla, nishpatra, auch noch die direkte, fast wörtliche Gemeinsamkeit einiger Regeln (Pâṇ. 1, 2, 23. 24. Kâty. 1, 8, 19. 20) zu sprechen scheint, so wäre es ferner immerhin auch möglich, dafs wir bei dem eigenthümlichen Namen Pâraskara P. 6, 1, 157 nicht, wie der Schol. will, an einen Ortsnamen, sondern an den Verf. des gṛihyasûtra des weifsen Yajus zu denken hätten.

Das Wort çatapatha kommt nicht blofs in einem gaṇa vor, wie G. p. 132 sagt, sondern wie auch in der Note 105, auf welche er hiebei selbst verweist, angegeben wird, auch in einer kârikâ bei Patañjali zu 4, 2, 60, die in der Calc. Ausgabe in Gestalt mehrerer vârttika aus Kâçikâ und Siddh. Kaum. gegeben ist, auf die ich auch bereits in diesen Studien 1, 146 dafür verwiesen hatte.

Wir kommen nunmehr zu einer höchst wichtigen Angabe des vârttika-Verfassers, für die wir demselben zu grofsem Danke verpflichtet sind. Zu der Regel Pâṇini's 4, 3, 105 purâṇaprokteshu brâhmaṇakalpeshu „bei von Alten

*) Zu den früher angeführten dgl. Namen trage ich noch aus dem vârtt. zu 4, 2, 28 den des Paiñgâkshîputra nach.

**) Nach G.'s Theorie würde dieselbe unmittelbar anzunehmen sein; denn was bei Çaunaka recht ist, ist bei Kâtyâyana billig: „there is no evidence to show, that the „Kâtyâyana“ named in both works is not the same person“: vorausgesetzt natürlich, dafs die Kâtyâyanî in 4, 1, 18 einen Kâtyâyana bedingt, was indefs auch G., der ja selbst aus Dâkshîputra den für Dâkshâyaṇa nöthigen Dâkshi eruirt, schwerlich wird in Zweifel stellen können. Wenn es trotz dessen auf p. 141 heifst: „the kalpa work of Kâtyâyana can not have existed in Pâṇini's time“, so ist wohl ersichtlich, dafs G. hiebei die Nennung der Kâtyâyanî in 4, 1, 18 ganz übersehen hat.

[d. i. der alten Zeit angehörigen Weisen] verkündeten brâhmaṇa und kalpa [wird zu deren Namen*) das Affix in (mit vṛiddhi der ersten Silbe) verwendet]" giebt derselbe die Berichtigung: (pur. brâhm.) yâjnavalkyâdibhyaḥ pratishedhas tulyakâlatvât „eine Ausnahme hiervon findet statt bei Yâjnavalkya u. s. w. wegen der Gleichzeitigkeit." Die im Schol. der Calc. Ausgabe als Beispiel angegebenen Yâjnavalkâni brâhmaṇâni (daneben noch Saulabhâni) dienen darin zugleich als Gegenbeispiel zu purâṇaprokta, werden somit direkt als: a-purâṇaprokta bezeichnet. Aus G.'s Angaben nun (p. 140) ist ersichtlich, dafs das Calc. Scholion diese Auffassung der Kâçikâ entlehnt hat, welche zur Bekräftigung des Gegenbeispieles noch hinzufügt: Yâjnavalkyâdayo hi na cirakâlâ ity âkhyâneshu vârttâ „for according to legendary reports Yâjnavalkya and so on**) do not belong to a remote time". Leider ist das vârttikam selbst in der Kâçikâ gar nicht erwähnt: da indessen ihr Verf. entschieden Yâjnavalkya zu denen rechnet, die im Sinne Pâṇini's nicht als purâṇa zu gelten haben, so liegt die Annahme nahe, dafs er Beide wirklich für „tulyakâla, zu gleicher Zeit lebend" hielt und das tulyakâlatvât im vârttikam somit ebenso erklärte, wie es bisher (seit dem 1. Hefte d. Stud.) von mir***), Müller und

*) Zugleich zur Bezeichnung derer, welche dieselben studiren P. 4, 2, 59 [66].

**) Statt „Y. and so on" heifst es bei G. irrig „these and similar brâhmanas": aber die Worte lauten eben nicht: Yâjnavalkâdîni hi na cirakâlâni, sondern wie oben: Y-kyâdayo °kâlâḥ.

***) Auf die Frage G.'s in not. 159, wie ich dazu komme, in der Note oben 1, 57 mit Bestimmtheit etwas von Patañjali auszusagen und wie sich dies mit meinem „repeated avowal of not having read the Mahâbhâshya" und mit dem „text itself of p. 57" vereinige, diene zur einfachen Antwort, dafs das Wort Yâjnavalkya, von dem die betreffende Note handelt, in einem vârttika steht (des-

Benfey erklärt worden ist. Gegen diese Auffassung, wonach also Yâjnavalkya gleichzeitig mit Pâṇini (resp. nach Müller mit Kâtyâyana) zu setzen wäre, macht nun G. mit Recht das Wort: pratishedha, Ausnahme, geltend, welches nur in dem Falle paſst, daſs Kâtyâyana den Yâjnavalkya ebenfalls mit zu den purâṇa „Alten" hinzurechnete. Auf Grund sodann von Patañjali's Erklärung des tulyakâlatvât durch: etâny api tulyakâlânîti „they too are of the same time" und von Kaiyaṭa's Glosse dazu: Çâṭyâyanâdiproktair ekakâlatvât „because they belong to the same time, as the Brâhmaṇas proclaimed by Çâṭyâyana and so on" gelangt G. zu dem Resultat, daſs Kâtyâyana sowohl als Patañjali die Yâjnavalkâni brâhmaṇâni (und Patañjali speciell ebenso auch die Saulabhâni) für gleichzeitig mit den nach Pâṇini's Ansicht von den „Alten" verkündeten gehalten, und sie in völlig gleiche Reihe mit diesen gestellt habe, woraus er dann weiter den Schluſs zieht (p. 139), daſs „zwischen Pâṇini und Kâtyâyana, und noch mehr zwischen Pâṇini und Patañjali, ein so beträchtlicher Zeitraum zwischen inne liege, daſs selbst Kâtyâyana das für „alt" [in Pâṇini's Sinne] halten konnte, was zu Pâṇini's Zeit nicht nur nicht „alt" war, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach noch gar nicht einmal existirte." Ueber die Gröſse dieses Zeitraums spricht sich G. nicht

---

halb sind die Worte: „auch im vârtika" daselbst cursiv gesetzt), somit also von Patañjali gekannt sein muſste, während die Paiñgin und Âruṇaparâjin, die beiden Beispiele des „text itself of p. 57" nicht in einem vârttika stehen, und ich daher mich mit der Frage „wol auf Patañjali's Auktorität hin?" begnügen muſste. — Für den sehr wohlfeilen Hohn übrigens darüber, daſs ich mich mehrfach über den Mangel des Mahâbhâsya hier in Berlin beklage, habe ich kein Verständniſs. G. freilich sitzt bei der Sammlung des E. I. H. wie bei den Fleischtöpfen Aegyptens: und doch hat auch ihn in Bezug auf das wirkliche Mânava-Bruchstück in no. 599 (s. ob. p. 13) und in Bezug auf Çâkaṭâyana (s. G. p. 163) die Nemesis schon erreicht.

aus: und wenn wir im Auge behalten, dafs noch in der Kâçikâ, welche nach G.'s Ansicht zum Allermindesten ein Jahrtausend später als Patañjali sein mufs*), die Angabe sich findet, dafs den âkhyâna zu Folge Yâjnavalkya nicht gerade in eine alte Zeit gehöre, so ist ersichtlich, dafs die Festsetzung eines dgl. Zeitraumes allerdings ihre grofsen Schwierigkeiten haben würde. In der That aber ist die Annahme eines solchen auch ganz unnöthig. Angenommen einmal, Kaiyaṭa's Erklärung des vârttika, auf welcher dieselbe basirt, sei richtig, es seien also in dem vârttika die von Yâjnavalkya u. s. w. verkündeten brâhmaṇa und kalpa als gleichzeitig mit den andern dgl. von den „Alten" verkündeten Werken bezeichnet, so würde es sich doch nach dem oben über die geographische Trennung des Pâṇini und des Kâtyâyana Bemerkten hierbei

*) Den Patañjali nämlich setzt G. zwischen 140—120 a. Chr. (s. im Verlauf), die Kâçikâ dagegen (nach p. 89) dem Kaiyaṭa gegenüber in eine „recent period", zu der man von Kaiyaṭa aus „hinabzusteigen" habe, resp. in eine Reihe mit der Siddhântakaumudî, mit Nâgeça etc. Da nun Kaiyaṭa des Hari (d. i. Bhartṛihari) setu (vergl. Chambers 553?) und vâkyapadîyam (s. Chambers 550) citirt (vergl. z. B. Ballantyne, Mahâbhâshya p. 2. 3), so kann er nicht vor dem 7. Jahrh. gelebt haben, wenn wir nämlich hierunter den Bhartṛihari „a grammarian and poet, son of Çrîdharasvâmin" zu verstehen haben, den Colebrooke als Verf. des im 6., 7. Jahrh. geschriebenen (s. Gildemeister script. Arab. p. 42, Westergaard Rad. praef. p. VII—VIII, und Aufrecht Catal. p. 175 b) Bhaṭṭikâvya angiebt (misc. ess. II, 116: — er selbst freilich identificirt ihn mit dem Bruder des Vikramâditya ib. II, 6). — Es wäre übrigens wünschenswerth die Gründe zu wissen, aus denen G. die Kâçikâ dem Kaiyaṭa gegenüber so tief hinabsetzt. Nach Böhtlingk's Vermuthung (Pâṇini II, p. LIII), dafs Jayâditya-Vâmana mit Jayâpîḍa-Vâmana identisch zu setzen sei, — wie denn von Jayâpîḍa ausdrücklich berichtet wird (Râjat. 4, 487), dafs er Erklärer des Mahâbhâshya aus andern Ländern kommen liefs [er selbst war lange in Bengalen etc. gewesen, s. Lassen 3, 1008. 1009] —, würde die Kâçikâ in das achte Jahrhundert gehören, also höchstens 100 Jahre jünger als Kaiyaṭa und keineswegs in eine Reihe mit Siddhântakaumudî, Nâgeça etc. zu stellen sein. Aufrecht's (Ujjval. pref. p. XV) sehr begründeter Zweifel über die Identität von Jayâditya mit Vâmana, wegen Ujjval. 1, 52 „Jayâdityavacanâd Vâmanamate sâdhuḥ", erledigt sich wohl eben, wenn man Jayâditya als Patron, Vâmana als Autor fafst?

gar nicht um irgend welche, beträchtliche oder unbeträchtliche Zeitdifferenz zu handeln brauchen, sondern es würde einfach genügen anzunehmen, dafs die von Pâṇini im Nordwesten gegebene Regel für den Osten nicht pafste, dafs somit Kâtyâyana sich genöthigt sah, dem abweichenden Sprachgebrauche des Ostens durch Statuirung der nöthigen Ausnahme zu seinem Rechte zu verhelfen. Wir brauchen indessen uns auf nähere Erörterung dieser Frage gar nicht einzulassen, da Kaiyaṭa's Erklärung nach meiner Meinung eine völlig irrige ist. Denn wenn nach Kâtyâyana's Ansicht nicht blos Yâjnavalkya zu den „Alten" gehörte — und die Ausnahme, pratishedhaḥ, hätte in der That keinen Sinn, wenn er dies nicht annahm — sondern auch die von ihm verkündeten brâhmaṇa mit den von andern „Alten" verkündeten brâhmaṇa zusammen ganz in dieselbe Categorie gehörten und mit ihnen gleichzeitig waren, so lag gar kein Grund vor, dieses dann ganz selbstverständliche Verhältnifs noch besonders hervorzuheben: es reichte dann das einfache Yâjnavalkyâdibhyaḥ pratishedhaḥ vollständig aus: der Zusatz tulyakâlatvât wäre absolut überflüssig. Derselbe hat nur dann einen Sinn, wenn er etwas Neues, nicht schon in der Sache selbst liegendes hinzufügt. Wenn wir uns nun dessen erinnern, dafs jedes vârttikam zu seiner unbedingten Ergänzung, die denn auch oft genug dabei steht, das Wort vaktavyaḥ, oder iti vaktavyam, nämlich Pâṇininâ, verlangt, und demgemäfs diese Ergänzung zu unserm vârttika hier heranziehen, so lautet der Tadel, den dasselbe enthält, also: „Pâṇini hätte bei den von den „Alten" verkündeten brâhmaṇa und kalpa in Bezug auf Yâjnavalkya u. s. w. eine Ausnahme statuiren sollen", und es ergiebt sich

dann die Beziehung des tulyakâlatvât auf Pâṇini von selbst: weshalb hätte er diese Ausnahme statuiren sollen? „weil die von Yâjnavalkya u. s. w. verkündeten brâhmaṇa resp. kalpa, obwohl allerdings auch auf „Alte" zurückgehend, dennoch gleichzeitig — mit ihm selbst — sind". Es hätte somit Yâjnavalkya u. s. w. zwar auch für Kâtyâyana in Pâṇini's Sinne als „alt" zu gelten, aber die von ihnen verkündeten Werke wären nicht „alt", sondern mit Pâṇini gleichzeitig. Und so wären denn auch Patañjali's Worte: etâny api tulyakâlâni dem entsprechend zu erklären: „(denn) diese sind sogar (api) gleichzeitig", nämlich mit Pâṇini. Wie löst sich nun aber das Räthsel, dafs ein Werk von einem „Alten verkündet" und dennoch „gleichzeitig mit Pâṇini" sein könne? Wohl einfach dadurch, dafs es jenem „Alten" fälschlich zugeschrieben ward, zwar seinen Namen trug, aber mit Unrecht! Wir werden weiter unten (s. p. 80) noch einmal auf den Grad von Verfasserschaft, der sich mit dem Worte proktaṃ verbindet, zurückkommen, halten es indefs für angemessen, schon hier Folgendes vorauszunehmen. Wenn Patañjali selbst — nach G.'s dankenswerther Mittheilung auf p. 147 — in der Erklärung von 4, 3, 101 (tena proktam) zweierlei Werkarten unterscheidet: 1) yat tena proktaṃ na ca tena kṛitam, was von Jemand verkündet, aber nicht von ihm gemacht ist (Beispiel: mâthurî [mâdhurî Kaiyaṭa] vṛittiḥ), und 2) yat tena kṛitaṃ na ca proktam, was von Jemand gemacht, aber nicht verkündet ist (Beispiel: vârarucaṃ kâvyam, ein Gedicht von Vararuci, jâlûkâḥ çlokâḥ, Verse von Jalûka), so sagt Kaiyaṭa in der Glosse dazu ganz ausdrücklich, es gebe ein doppeltes proktam, ein von Andern gemachtes*)

*) Wir werden weiter unten einen Fall kennen lernen, wo sogar G.

und ein selbstgemachtes „dvividham ceha proktam grihyate parakritam sva(kri)tam vâ“. Dafs es nun eben mit den von „Yâjnavalkya u. s. w.“ verkündeten (prokta) Werken seine ganz besondere Bewandtnifs habe, ergiebt sich noch speciell aus dem vârttika 3 zu 4,2,66: sarvathâ Yâjnavalkyâdibhyaḥ pratishedhaḥ „in Bezug auf Y. u. s. w. (hätte Pâṇini) insgemein eine Ausnahme statuiren sollen“, so wie aus der Angabe des Calc. Schol. daselbst: brâhmaṇagrahaṇam brâhmaṇaviçeshagrahaṇârtham | iha tadvishayatvam mâ bhût | Yâjnavalkâni *) brâhmaṇâni | „das Wort brâhmaṇa im Text dient zur Bezeichnung der eigentlichen brâhmaṇa **). In folgendem Beispiel daher soll die [in dem Text gelehrte] Zugehörigkeit [zu dem Eintritt eines luk für das prokta-Affix] nicht eintreten: nämlich in Yâjnavalkâni brâhmaṇâni“. Hier***) werden also denn doch diese letzteren sehr bestimmt von den eigentlichen brâhmana geschieden! Es führt uns dies von selbst zu der Frage, was nun eigentlich unter diesen Yâjnavalkâni brâhmanâṇi zu verstehen sein mag. Nach G. wäre das ganze Çatapatha-

---

(p. 208) selbst zu der Annahme des parakritam proktam schreitet. Was für Çaunaka recht ist, ist für Yâjnavalkya billig — sollte man füglich glauben, auch mit G.'s Erlaubnifs meinen zu dürfen.

*) Yâjnavalkyâni Calc. ed. Ich werde wegen des aus dieser Stelle wiederholten Druckfehlers der Calc. ed. (zu 4, 3, 105 hat sie die nach P. 6, 4, 151 richtige Form: Yâjnavalkâni) denn doch etwas zu hart von G. angelassen. Müller, welcher sich des gleichen Versehens schuldig gemacht, kommt mit einem einfachen „sic“! weg, die Siddhântakaumudî mit einem: „misedited“. Auf mich aber schüttet G. eine ganze Schaale voll Hohn aus. Man nennt dies „nicht mit gleicher Elle messen“, oder in G.'s eigener Redeweise „unfair dealing“, à la Kâtyâyana versus Pâṇini (s. im Verlauf).

**) Wörtlich: der besonderen brâhmaṇa.

***) Es ist zu bedauern, dafs G. auf dieses sûtram gar nicht eingegangen ist, so dafs uns die Aufklärung darüber fehlt, ob die Worte des Schol. aus Patañjali entlehnt sind oder nicht.

brâhmaṇa damit gemeint, welches ja in der That im Verein mit der Vâjas. Saṅhitâ auf Yâjnavalkya zurückgeführt wird. Da indeſs zwischen diesem Werke und den sonstigen Brâhmaṇa durchaus nicht ein solcher Unterschied besteht, wie er nach dem Obigen für die Yâjnavalkâni brâhmaṇâni anzunehmen ist, so glaube ich bei meiner von G. angefochtenen Ansicht verharren zu müssen, daſs wir bei diesen nur an solche Brâhmaṇa zu denken haben, wie uns deren in dem schon von Çaṃkara unter diesem Namen aufgeführten Yâjnavalkîyam kâṇḍam des letzten (XIV) Buches des Çatapatha-brâhmaṇa vorliegen. Der Name dieses kâṇḍa ist eben dadurch zu erklären, daſs es dgl. Y-kâṇi br. enthält: daher heiſst es Y-kîyam: und G.'s Machtspruch (p. 135), daſs das Y-kîyam k. nichts mit diesen Y-kâni br. zu thun habe, kann dieses sehr einfache Verhältniſs in keiner Weise alteriren. Wenn G. weiter einwirft, daſs der Ausdruck „Ausnahme" bei Kâtyâyana (zu 4, 3, 105) nothwendig bedinge, daſs unter den von „Yâjnavalkya etc." verkündeten brâhmaṇa nur Werke „of the same category" wie die von Pâṇini im Sinne gehabten zu verstehen seien, was auf „the name of a particular chapter of an Âraṇyaka" nicht passe, so heiſst dies den Bogen etwas zu straff spannen. Die sechszehn brâhmaṇa, welche das Y-kîyaṃ kâṇḍam bilden, haben zunächst an und für sich ganz dasselbe Recht auf den Namen brâhmaṇa, wie jedes andere diesen Namen führende Stück: denn da Pâṇini nirgendwo eine Definition dessen giebt, resp. einen bestimmten Umfang für das fordert, was er unter brâhmaṇa versteht *), so sehe ich nicht ein, mit welchem Recht

*) Bei dem einzigen Male, wo er ausdrücklich eine Stelle aus einem

dieselben wegen ihres geringen Umfanges allein von jenem Namen auszuschliefsen sein sollten. Aus der oben angeführten Stelle des Calc. Schol. zu 4, 2, 66 ersehen wir aber ferner direkt, dafs es sich bei den Y-kâni brâhmaṇani eben nicht um Werke „of the same category“ wie die sonstigen brâhmaṇa handelt, sondern gerade um eine von den eigentlichen Werken dieses Namens verschiedene Art derselben. — Dagegen habe ich meine Vermuthung, dafs unter den Y-kâni br. „wohl nicht solche brâhmaṇa zu verstehen sind, die von Y-kya selbst verfafst waren, sondern solche, die blos von ihm handelten“ in dieser Form allerdings zurückzunehmen. G. bemerkt dagegen mit Recht: „there would be no „exception“, if the formation alluded to by Kâtyâyana meant a work „treating of“ the personage who is the base of the derivative“. K. mufs in der That entschieden Yâjnavalkyaproktâni brâhmaṇâni darunter verstanden haben. Nach dem oben über das „dvividham proktam“ Beigebrachten indefs können auch die im Y-kîyam kâṇḍam enthaltenen Y-kâni brâhmaṇâni, obwohl sie nicht als ein „svakṛitam proktam“ gelten d. i. nicht von Y-kya selbst verfafst sein können, dennoch als ein „parakṛitam proktam“ sehr wohl auf den Titel Yâjnavalkyaproktâni Ansprüche machen. Es konnten somit dieselben, wenn sie auch ursprünglich wohl nur von ihrem Inhalte, weil sie eben von Yâjnavalkya handelten, Yâjnavalkâni hiefsen, dennoch von Kâtyâyana mit Fug und Recht als „Ausnahmen“ zu den purâṇaprokta aufgeführt werden, insofern sie eben, als zu den „çuklâni yajûṅshi“, welche „Vâjasaneyena Yâjnaval-

---

Brâhmaṇa citirt (2, 3, 60) liegt sogar, s. oben p. 60, die Möglichkeit offen, dafs er das Wort wirklich nur im Sinne von: exegetischer Abschnitt verwendet.

kyenâ "khyâyante" (Çatap. 14, 9, 4, 33), gehörig, auf die Bezeichnung: Yâjnavalkyaproktâni volles Anrecht haben, wie wenig Ansprüche Dieser auch gerade auf ihre Verfasserschaft haben kann. Die Bedenken, welche ich in den Acad. Vorles. p. 125. 126 gegen eine Ausdehnung des mit diesen Yâjnavalkâni brâhmanâni zu verbindenden Begriffs auf das ganze Çatapatha Brâhmaṇa angeführt habe, bestehen trotz G.'s Bezeichnung derselben (p. 136) als „mere table talk", noch in gleicher Schärfe fort*): ich füge noch hinzu, daſs ich dieses Werk in den sûtra etc. stets nur durch Vâjasaneyinaḥ oder Vâjasaneyakam, nie mit einem auf Yâjnavalkya selbst direkt zurückführenden Namen citirt finde, und wenn Patañjali sowohl den Namen: çatapatha als den Namen: shashṭipatha erwähnt (s. ob. p. 64), so liegt auch danach die Vermuthung nahe, daſs nach seiner Ansicht unter Y-kâni br. etwas Anderes zu verstehen war, als das, was diese beiden Namen bedeuten. — Ein Einwurf gegen die kritische Bemerkung des Kâtyâyana in den beiden vârttika zu 4, 2, 66. 3, 105 (denn als eine solche sehen wir sie dankbar an) könnte etwa noch daher entlehnt werden — und ich wundere mich fast, daſs G. ihn nicht mit einiger Emphase gemacht hat —, daſs es kaum denkbar sei, daſs Kâtyâyana, der Verfasser des çrautasûtra, der anu-

*) Was G.'s Polemik (p. 135) gegen meine Art und Weise „früher ausgesprochene Ansichten nach weiterer Ueberlegung der betreffenden Stellen weiterzuführen oder zu modificiren" (Acad. Vorl. p. 125) anbelangt, so vermuthe ich, daſs er nach Durchlesung dieser meiner Kritik seiner Erstlingsarbeit auf dem Gebiete der indischen Literaturgeschichte etwas milder über diese Art und Weise denken, ja sich dieselbe vielleicht auch selbst anzueignen Veranlassung finden wird. Bei der trüben Dämmerung, die noch wie ein Schleier über der indischen Literaturgeschichte hängt, ist ein sicheres Erkennen eben noch den mannichfachsten Zufällen unterworfen. Wir sind Alle Schüler und Lernende, Keiner möge sich vermessen, schon Meister zu sein.

kramaṇî, und aller der verschiedenen pariçishṭa zum weissen Yajus, so wenig respektvoll von den Yâjnavalkyaproktâni brâhmaṇâni sollte gesprochen haben, da ja doch Yâjnavalkya eben als der heilige Offenbarer des weifsen Yajus von ihm mit ganz besonderer Ehrerbietung zu behandeln war. Nun, dieser Einwurf würde darauf basiren, dafs sämmtliche Kâtyâyana, welche die indische Literatur kennt, entweder als eine einzige Person, oder doch wenigstens alle als derselben Schule angehörig, resp. als Anhänger des weifsen Yajus anzusetzen seien *). In der That steht G. nicht an, den Verf. des Vâj. Prâtiçâkhya mit dem vârttika-Verfasser zu identificiren, wie wir sehen werden, und auch den Verf. des karmapradîpa scheint er Lust zu haben, da noch anzuschliefsen: weiter indessen ist er bis jetzt nicht gegangen. Im Hinblick nun auf die verschiedenen Kâtyâyana, welche u. A. auch die buddhistische Legende kennt, wird es uns erlaubt sein, den vârttika-Verfasser von dem Verf. des kalpasûtra u. s. w. vollständig zu trennen, und eben gerade auch die beiden vârttika, um die es sich hier handelt, als einen Beweis dieser Getrenntheit zu erachten.

Wenn G., zum Schlufs der Untersuchung über die Y-kâni br. auf das sûtram, zu dem dieselben als Ausnahme angeführt sind, zurückkommend, bemerkt (p. 140), dafs keines der jetzt noch handschriftlich vorhandenen Werke, „as far as my knowledge goes“, zu den von Pâṇini im Sinne gehabten alten brâhmana und kalpa gehören könne, weil keines derselben einen auf jenes Affix in ausgehen-

*) Wie G. dies bei einer anderen Gelegenheit prägnant in Abrede stellt (p. 92 not.) „Or do we find that in India all pupils and descendants are compelled to confine their writings or remarks to the works of their teachers and ancestors?“

den Namen führe, so hätte er nur in seine eigne Note auf derselben Seite zu blicken brauchen, um den Namen eines dgl. brâhmaṇa zu finden, welcher nach jener Regel gebildet ist. Zwei Zeilen unter den Worten „as far as my knowledge goes“ steht der Name Aitareyiṇaḥ als Beispiel der Kâçikâ für die purâṇaprokta brâhmaṇa: und wenn ich dazu noch die Namen Vâjasaneyinaḥ, Tâṇḍinaḥ, Kaushîtakinaḥ hinzufüge, die alle mit jenem Affix gebildet sind, so habe ich die hauptsächlichsten der vorhandenen brâhmaṇa genannt, da das Kâṭhakam und die Taittirîyâḥ anderweitig belegt sind. — Was übrigens das Aitareya- und das Kaushîtaki-brâhmaṇa betrifft, so wäre die von mir aufgestellte und von Müller (Hist. Anc. S. Lit. p. 357 not.) adoptirte Vermuthung, dafs bei den von Pâṇini 5, 1, 62 (bh. na vy.) als aus dreifsig*), resp. vierzig (adhyâya, Schol.) bestehend angeführten brâhmaṇa an jene beiden Werke zu denken sei, wohl einer Erwähnung werth gewesen. Für die Existenz des Kaushîtakibrâhmana sprach speciell noch die Erwähnung des Namens Kushîtaka resp. Kaushîtakeya durch Pâṇini 4, 1, 124 (bh. na vy.), sowie der bei BR. im Sanskrit-Wörterbuch unter „3) tva“ angeführte Umstand, dafs sich die Stelle: paryâyâ iva tvad âçvinam, welche bis jetzt nur in diesem brâhmaṇa (17, 4) nachweisbar ist, von Yâska, Pâṇini's Vorgänger auch nach G., citirt findet (Nir. 1, 9). Dazu kommen noch drei andere Stellen, welche Yâska daraus zu citiren scheint: savitâ sûryâm prâyachat somâya râjne prajâpataye vâ Nir. 12, 8 Kaush. Br. 18, 1 (wo aber

*) Ueber eine andere Bedeutung von traiñç(ik)a, resp. câtvâriṇç(ik)a s. diese Stud. 3, 383 — 384.

yadi vâ prajâpates), prâçitram asyâ 'kshiṇî nirjaghâna Nir. 12, 14 Kaush. Br. 6, 13 (wo tasya 'ksh. n.), adantakaḥ pûshâ*) Nir. 6, 31 Kaush. Br. 6, 13. Wenn diese drei Stellen bis jetzt noch nicht zur Sprache gekommen sind (, für die zweite s. indefs diese Stud. 2, 306), so gilt dagegen diese Entschuldigung nicht von den Stellen des Aitar. Brâhmaṇa, welche bereits Roth in seinem Comm. zur Nirukti daraus nachgewiesen hat**), z. B. âprîbhir âprîṇâti Nir. 8, 4. Ait. Br. 2, 4. yâ pûrvâ paurṇamâsî sâ 'numatir yottarâ sâ râkâ yâ pûrvâ 'mâvâsyâ sâ sinîvâlî yottarâ sâ kuhûḥ Nir. 11, 29. 31. Ait. Br. 7, 11. Es hätten somit diese beiden brâhmaṇa in der That wohl einige Ansprüche darauf gehabt, von G. noch zu den auf p. 243 als vorpâṇinisch verstatteten vedischen Werken gezählt zu werden.

Da Pâṇini die Âraṇyaka „noch nicht kannte", so können auch, meint G., zu seiner Zeit noch keine Upanishad existirt haben (p. 141). Fataler Weise erwähnt Pâṇini aber zufällig gerade dieses Wort an einer Stelle, „but not in the sense of a sacred work" werden wir belehrt. Aber in welchem Sinne dann? erlaube ich mir zu fragen: „beim Gleichnifs" d. i. wenn Einer womit so geheimnifsvoll thut, als ob es eine upanishad, Geheimlehre, wäre, „kann man upanishad mit Wrz. kṛi komponiren", heifst es 1, 4, 79. Damit scheint denn doch gerade der eigent-

*) Könnte auch aus dem Yajus citirt sein, s. oben p. 56.

**) Dazu vgl. noch Folgendes: Nach dem Calc. Schol. hat Pâṇini in 2, 4, 80 die Stelle ajnata vâ asya dantâḥ Aitar. Br. 7, 14 im Auge. Desgleichen ist die zu dîrghajihvî P. 4, 1, 59 citirte Stelle im Wesentlichen sich Aitar. Br. 2, 22 wiederfindend. Das bei Pâṇ. 5, 1, 72 erwähnte turâyaṇa ist bis jetzt (abgesehen von den sûtra) nur im Kaush. Br. 4, 11 nachgewiesen. — Hariçcandra freilich erscheint bei Pâṇ. 6, 1, 153 als Name eines ṛishi (!), nicht eines Königs, wie Ait. Br. 7, 13.

liche Charakter der upanishad recht prägnant bezeichnet zu sein. Das sûtram ist freilich „bh. na vy.“ von Patañjali nicht erklärt, aber G. würde nicht das Recht haben, uns diesen Umstand als einen möglichen Gegengrund vorzuhalten, nachdem er denselben sonst in so entschiedener Weise perhorrescirt hat. Es kennt übrigens auch Yâska, Pâṇini's Vorgänger auch nach G., das Wort upanishad, vgl. Nir. 3, 12 (upanishadvarṇaḥ). — Die weitere Schlufsfolgerung welche G. an die „Nichtexistenz“ der Upanishad zu Pâṇini's Zeit knüpft, die Verstärkung nämlich der „arguments“, die er für die damalige Nichtexistenz der Vâj. Saṃhitâ beigebracht zu haben meint, deren letztes Buch bekanntlich durch eine Upanishad gebildet wird, fällt hiermit einfach zu Boden.

Die Nichtexistenz eines Atharvaveda zu Pâṇini's Zeit wird — trotz des doppelten âtharvaṇika 4, 3, 133. 6, 4, 174, und trotz des nach der ersten dieser beiden Regeln daraus folgernden und nach Patañjali als Beiwort für dharmaḥ und âmnâyaḥ „the office and the sacred record of the Atharvan“ zu nehmenden âtharvaṇa, so wie trotz Patañjali's Zeugnifs für die Existenz des Wortes atharvan im gaṇa zu 4, 2, 63 „where it can only mean a literary work“ — einfach daraus geschlossen (p. 143), dafs nicht auch das Compositum: atharvâñgirasas und das davon abgeleitete atharvâñgirasa erwähnt sind! Letzteres Wort ist bis jetzt nur bei Manu, Yâjnavalkya und im Harivançа nachgewiesen: sein Fehlen bei Pâṇini könnte also gar nichts besagen: und was atharvâñgirasas betrifft, so ist es ein ganz regelrechtes Dvandva-Compositum, über welches eine Regel zu geben in keiner Weise nöthig war. — Gegen eine etwaige noch separate Existenz der parvan der atharvan

und der añgiras (vgl. Çatap. 13, 4, 3, 7. 8 [Âçval. çr. 10, 4]) würde nun erst recht gar kein Grund zum Zweifel vorliegen *). Das von Pâṇini citirte Kâṭhakam hat Açv. 5, 2 folgende, ganz ebenso auch in Ts. 7, 5, 11, 2 wiederkehrende, Stelle: ṛigbhyas svâhâ yajurbhyas svâhâ sâmabhyas svâhâ 'ñgirobhyas svâhâ vedebhyas svâhâ (gâthâbhyas s. nârâçansîbhyas s. raibhîbhyas s.), wo die añgirasas deutlich genug als ein vierter Veda neben den drei andern genannt sind. — Dafs unsere vorliegende Atharvasaṃhitâ zu Pâṇini's Zeit noch nicht bestanden haben kann, ist allerdings ganz richtig, vgl. das über die späte Redaktion des jetzigen Textes in 20 Büchern in diesen Studien 4, 432 Bemerkte, wozu ich jetzt noch nachtrage, dafs zu Patañjali's Zeit die Ath. Saṃhitâ, resp. deren ihm geläufige Recension, nicht mit dem sûktam begann **), welches jetzt den Anfang bildet, sondern mit dem, welches als 1, 6 steht: vgl. mahâbhâshya ed. Ballantyne p. 6. 36 (mit der Variante abhîshṭaye).

Wenn wir dem auf p. 144 in Bezug auf tadânîm, resp. das späte Alter des betreffenden Ṛik-Hymnus, Bemerkten vollständig beipflichten müssen, so ist es uns doch gleich darauf wieder gerade zu unbegreiflich, wie G. (p. 145) für den Unterschied, der bei Pâṇini zwischen dṛishṭam

*) In Pâṇ. 4, 4, 96 (bh. na vy.) wird die Bildung des Wortes hṛidya im Sinne von hṛidayasya bandhanaḥ, vaçîkaraṇamantraḥ „Herzensbann" gelehrt, und der betreffende Spruch geradezu ṛishi genannt. Dafs es somit damals vedische Sprüche gab nach Art von Ath. 1, 34. 2, 30. 3, 8 (v. 6 mama vaçeshu hṛidayâni vaḥ karomi). 18. 25. 30 etc. liegt aufser Zweifel. — Zu hastivarcasam Ath. 3, 22, 1 vgl. P. 5, 4, 78: und zu vṛishadatî 1, 18, 4 s. Pâṇ. 5, 4, 145.

**) Das Kauçikasûtram, welches in §. 139 das trishaptîyam an die Spitze zu stellen scheint, müfste dann entweder später sein, oder einer andern Recension angehören.

„seen, i. e. received by inspiration from the divinity" oder „received immediately from the divinity" (p. 147) und zwischen proktam „proclaimed" bestehe, sich auf seine eigne Auseinandersetzung auf p. 62 zurückbeziehen kann. Denn zwischen dem Sinne von: chandasy api dṛiçyate P. 6, 4, 73. 7, 1, 76, welchen G. auf p. 63 dafür annimmt (s. oben p. 38), und dem Sinne, den er hier (p. 145 ff.) für drishṭam sâma 4, 2, 7 in Anspruch nimmt, besteht gar kein Zusammenhang. Man müfste denn an geschriebene Liedertexte denken wollen, welche nach Art der mosaischen Gesetzestafeln den vedischen Sehern in ihrer Inspiration vor Augen gehalten wurden: etwas dgl. scheint G. mit seinem „seeing of material words, such as the divinity holds before the seer's material eye" (p. 65) allerdings selbst vor Augen gehabt zu haben, denn unter „material words" sind dem ganzen Zusammenhang nach daselbst „written words" zu verstehen. — Ehe wir nun auf den prägnanten Fall eingehen, für welchen sich G. von seiner früheren Theorie, wonach unter „Gesehenem" nur Schriftliches zu verstehen war, nunmehr zur Inspirationstheorie bekehrt hat, ist es nöthig den Sprachgebrauch Pâṇini's in Bezug auf Autorschaft zu überblicken. Pâṇini unterscheidet, was Abfassung betrifft, zwischen: dṛishṭa, prokta, upajnâta und kṛita. Das wort dṛishṭa „gesehen, geoffenbart" verwendet er nur für die sâman 4, 2, 7, womit indefs nicht die „Sâmavedahymns" (p. 145) oder gar „hymns" im Allgemeinen, wie es p. 64 heifst, gemeint sind, sondern die eigenthümliche Sangesweise der Sâma-Verse, wie dieselben unter den betreffenden Namen (kâleyam, vâmadevyam 4, 2, 8. 9) uns jetzt noch in den gâna „Gesangbüchern" vorliegen. Nun, die Musik hat eben von jeher An-

sprüche auf Inspiration von oben gehabt (ohne dafs deshalb die Noten schriftlich vor die Augen des Componisten zu treten brauchten!). Das Wort prokta „proclaimed, promulgated“ sodann verwendet Pâṇini ohne Unterschied für chandobrâhmaṇâni 4, 2, 66 d.i. saṃhitâ's (vgl. G. selbst p. 70. 71) und brâhmaṇa's, für [und zwar purâṇaprokta *)] brâhmaṇa, kalpa und chandas 4, 3, 105. 106., sowie für sûtra 4, 2, 65. 3, 110 (wo bhikshusûtra-naṭasûtrayaḥ): es sind damit offenbar Werke gemeint, die obwohl ursprünglich auf einen bestimmten (seinerseits wohl immerhin als ṛishi **), also als inspirirt anzunehmenden) Urheber zurückgehend, doch eben nicht unmittelbar von ihm in strikte Form gebracht waren, die sie vielmehr erst in den Händen Derer, die sie „Dorf für Dorf“ recitirten und studirten (tad adhîte tad veda 4, 2, 59) in mannichfacher Gestalt ***) erhielten. Das Wort upajnâta 4, 3, 115 (bh. na vy.) „ersonnen, erfunden“ bezeichnet, im Gegensatz zu der den prokta-Werken beiwohnenden Abhängigkeit der den Text weiterbildenden Kräfte von dem ersten Verkünder desselben, ein Werk, welches rein auf die eigene Er-

*) S. oben. p. 64 sq. Das Faktum, dafs Pâṇini zwischen purâṇaprokta und also im Gegensatze dazu auch zwischen nicht purâṇaprokta-Werken der brâhmaṇa- und kalpa-Literatur unterscheidet, ist ein hinlänglicher Beweis dafür, dafs es mit seinem Inspirationsglauben nicht gerade sehr weit her war, und hat daher Müller ganz Recht, wenn er sagt (Hist. p. 361) „Pâṇini's views are not shackled by the inspiration-doctrine“.

**) Vgl. P. 3, 2, 186. 4, 1, 104. 114. 3, 69. 6, 1, 153.

***) So heifst es bei Patañjali zu 4, 3, 101 ausdrücklich (G. p. 147): nanu coktaṃ „na hi chandâṅsi kriyante, nityâni chandâṅsî“ ti | yady apy artho nityaḥ | yâ tv asau varṇânupûrvî sâ 'nityâ, tadbhedâc caitad bhavati Kâṭhakaṃ Kâlâpakaṃ Maudakam Paippalâdakam iti | „heifst es denn nicht: „die chandas (Veda) sind nicht gemacht, sie sind beständig (unveränderlich)“? Allerdings, ihr Sinn ist beständig, aber die Reihenfolge ihrer Laute (Buchstaben) ist nicht beständig, und von der Differenz darin kommt es eben her, dafs wir ein Kâṭhakam, Kâlâpakam, Maudakam, Paippalâdakam [d. i. verschiedene Textrecensionen] haben.“ — Ueber das dvividham proktam s. oben p. 69.

findung seines Verfassers zurückgeht*); ebenso wird upajnâ am Ende von Compositis im Sinne von „tadâdyâcikhyâsâyâm“ verwendet 2, 4, 21 (bh. na vy.), vgl. BR. Sanskrit-Wörterbuch s. v. Mit kṛita grantha endlich werden 4, 3, 87. 116**) direkt auf bestimmte einzelne Gegenstände bezügliche (adhikṛitya) oder von einzelnen Persönlichkeiten unmittelbar verfafste (tena ist aus 112 zu suppliren) Werke bezeichnet. — Dieser Unterschied nun zwischen Werken, die als prokta, als upajnâta oder als kṛita grantha bezeichnet werden, könnte, im Hinblick darauf, dafs zur prokta-Gruppe (mit Ausnahme der bhikshusûtranaṭasûtre) nur vedische Werke gerechnet werden, wohl zu der Annahme führen, dafs die zu dieser Gruppe gehörigen Werke im Gegensatze zu den beiden andern Gruppen, nur mündlich, nicht schriftlich existirten. Wie dem auch sein mag, jedenfalls geht aus dem Vorhergehenden hervor, dafs absolut kein Grund vorhanden ist, das dem Çaunaka zugeschriebene zweite maṇḍala des Ṛik blos deshalb mit G. als „of later date than the other maṇḍalas“ zu betrachten, weil Pâṇini 4, 3, 106 das von „Çaunaka“ herrührende „chandas“ unter Werken aufführt, die er „prokta“ nennt,

*) Eigenthümlich ist das Beispiel dazu in dem Calc. Schol.: Pâṇininâ upajnâtam, Pâṇiniyaṃ vyâkaraṇam, vino 'padeçena jnâtam ity arthaḥ, welches der ganzen Tradition über Çiva als Lehrer Pâṇini's ins Gesicht schlägt: vgl. noch Pâṇinyupajnaṃ vyâkaraṇam, Pâṇiner upajnâtena (°nena?) prathamataḥ praṇîtam im Schol. zu P. 2, 4, 21 und Pâṇinopajnaṃ vyâkaraṇam im Schol. zu 6, 2, 14 (bh. na vy.). — Sollte etwa auch der Name der çivasûtra dieselben ursprünglich nur als çivâni, fausta, bezeichnet und mit Çiva gar nichts zu thun gehabt haben? Die ganze Legende von Pâṇini's Schülerschaft unter Çiva, wie sie sich meines Wissens zuerst in der çikshâ findet (vgl. auch Hiuen Thsang's Bericht), wäre dann aus einer falschen Etymologie entstanden.

**) Letzteres sûtram, welches bh. na vy., wird nach Müller allerdings von Kaiyaṭa als nicht von Pâṇini herrührend bezeichnet: G. stellt dies indefs in Abrede p. 29. 30.

nicht unter solchen, die er „drishta“ nennt. G. hat dabei übersehen, dafs Pânini nirgendwo andere chandas als „drishta“ bezeichnet, sondern im Gegentheil an der einzigen Stelle, die noch hieher pafst, 4, 2, 66 von den chandas und brâhmana ganz im Allgemeinen ebenfalls als „prokta“ spricht, so dafs dieselben sämmtlich, nicht blos das chandas des Çaunaka, zu den nach G.'s eigner Auseinandersetzung hierüber*) nichtinspirirten Texten zu zählen wären: und es bleiben dann eben nur die „sâman“ allein als die Categorie „drishta“ bildend, resp. als Ansprüche auf Inspiration habend übrig. — Auf p. 82 scheint übrigens G. noch selbst nichts von seiner Conjectur auf p. 149 bezüglich des „later date“ des zweiten mandala gewufst zu haben, da er die etwaige Annahme Müller's, dafs Pânini ein Zeitgenosse des Rik-Lehrers Çaunaka sei, mit folgenden Worten, die übrigens nur unter Voraussetzung der Identität der beiden Çaunaka einen Sinn haben, zurückweist: „Pânini himself repudisates this conclusion, for in the Sûtra 4, 3, 106, which is intimately connected with 4, 3, 105, Pânini speaks of Çaunaka as of an ancient authority“.

Wenn wir mit dem, was G. p. 149—157 über die Nichtexistenz der vorliegenden philosophischen sûtra zu Pânini's Zeit bemerkt, einverstanden sind, so legen wir dabei doch das Gewicht nicht sowohl auf die Nichterwähnung betreffender Wörter in Pânini**), als vielmehr auf den inneren Cha-

---

*) It is evident that Pânini — who comprises kalpas under the term „proclaimed“ — looked upon the works, the names of which are taught in these rules, not as having been „seen“ or received immediately from the divinity (p. 147).

**) Wenn yoga Ts. 1, 5, 7, 3, also in einem von G. für vor-Pâninisch erklärten Texte, neben dama und yâcnâ steht, so scheint daselbst bereits ein mit der späteren technischen Bedeutung des Wortes zwar nicht identischer,

rakter jener sûtra selbst, so weit uns dieselben bis jetzt zugänglich sind, und, was Gautama betrifft, auf die Verschiedenheit der Terminologie, welche in Bezug auf den Gebrauch der Wörter jâti, âkṛiti und vyakti zwischen ihm und Pâṇini besteht, wie G. scharfsinnig auseinander setzt. Unterschied im Sprachgebrauch logischer und grammatischer Schriften ist, bei dem nahen Zusammenhange Beider, jedenfalls wohl für die Posteriorität der entwickelteren Terminologie entscheidend, im Fall nicht etwa besondere Gründe für die Annahme gegenseitiger Unbekanntschaft vorliegen.

Es folgt eine Diskussion über den Verf. der uṇâdisûtra p. 157—182*), mit dem Resultat, dafs Pâṇini selbst als deren ursprünglicher Urheber zu erkennen sei**). Ver-

---

aber doch ihr analoger Sinn dafür anzunehmen. (Vgl. T. Âr. 8, 4 çraddhâ, ṛitam, satyam, yogaḥ und 10, 12 vedântavijnânasuniçcitârthâḥ saṃnyâsayogâd yatayaḥ çuddhasattvâḥ.)

*) Die in not. 190 auf p. 160 angeführte Stelle divau dharmaṃ dharuṇe ist vielmehr divo dharman dharuṇe (Ṛik 5, 15, 2) zu lesen. Das ṇik der betreffenden Regel ist an und für sich Unsinn, und das ṇ desselben schon darum bedenklich, weil in dharuṇa kein vṛiddhi sichtbar ist: es liegt aber sehr nahe, dafür ṇiluk zu lesen, wie fast unmittelbar vorher (Uṇ. 3, 58) geschieht. Es ist auffällig, dafs sich G. diese in die Augen springenden Data hat entgehen lassen.

**) Wenn G. (p. 162) mit Bezug auf die Angabe der uṇâdisûtra (4, 146. 2, 80), dafs açman (durch manin gebildet) und bhuvana (durch kyun gebildet) nur chandasi vorkämen, aus dem Gebrauche beider Wörter bei Pâṇini schliefst, dafs „P. lived in that Vaidic age when açman and bhuvana were as well Vaidic as common words", so ist mir dies völlig unverständlich. Was bhuvana wenigstens betrifft, so leben wir in diesem „Vaidic age" noch jetzt. — Es sind allerdings diese beiden Angaben der uṇâdisutra höchst auffällig: bei açman kann man sich die Sache noch erklären, da das Wort in der That im Veda viel gebräuchlicher ist, als später, obschon es auch später noch in zahlreichen Compositen und vielfach selbstständig gebraucht wird: bei bhuvana dagegen, welches in beiden Sprachperioden gleich häufig ist, mufs jene Angabe im höchsten Grade befremden: sollte sie sich etwa nur auf den Accent beziehen? vergl. Pâṇ 6, 2, 20 Schol. „bhuvanaçabdaḥ kyun-antaḥ, pakshe âdyudâttaḥ" oder auf das Masculinum bhuvana? vgl. Ts. 1, 7, 9, 1. Ein chronologischer Schlufs aber der Art, wie ihn G. aus dem Gebrauch dieses Wortes bei Pâṇini zieht, ist jedenfalls ein reines Unding.

knüpft hiemit ist eine Untersuchung über die Terminologie Pâṇini's. Dieselbe geht von Pâṇini 1, 2, 53 aus, wo P. erklärt, dafs er das und das nicht lehren werde, weil er saṃjnâ's als verbindlich (pramâṇam) für sich erachte. Wenn nun nach Patañjali unter saṃjnâ hier ganz im Allgemeinen solche Wörter zu verstehen sind, die ein etymologisches Verständnifs zulassen, also implicite auch derartige grammatische Kunstausdrücke (dagegen nicht rein willkürlich erfundene dergl. Ausdrücke wie ṭi, ghu, bha), so scheint es mir doch dem Zusammenhange bei Pâṇini nach äufserst zweifelhaft, ob saṃjnâ hier wirklich auch von grammatischen Kunstausdrücken verstanden werden kann und nicht vielmehr einzig von „conventional names" des gewöhnlichen Lebens (vergl. die Beispiele im Schol. zu 1, 2, 51. 52) zu verstehen ist: und zwar besonders deshalb, weil Pâṇini selbst bald darauf 1, 2, 56 (bh. na vy.) zwei dgl. grammatische saṃjnâ (pratyaya und pradhâna) ausdrücklich namhaft macht, deren „Sinn er nicht erklären will, weil derselbe anderswoher klar sei": dieselben können somit in keinem Falle unter den in 53 genannten saṃjnâ's bereits inbegriffen sein! Auf Grund jener Erklärung Patañjali's nun — in welcher die etymologisch verständlichen grammatischen Kunstausdrücke übrigens nur stillschweigend, resp. dadurch dafs er die etymologisch unverständlichen direkt ausschliefst, eingeschlossen sind — schliefst nun G. nicht blos, dafs Pâṇini alle dgl. grammatischen saṃjnâ's unerklärt läfst, die bereits vor ihm bestanden, sondern er nimmt auch direkt an, dafs in allen den Fällen, wo Pâṇini die Definition eines etymologisch verständlichen grammatischen Terminus giebt, „he was the first who employed it in the sense stated by him". G. hat

dabei aber übersehen, dafs unter den von ihm angeführten*) dgl. Wörtern mehrere sind, die bei Yâska vorkommen, den er doch selbst für älter als Pâṇini erkärt: so: udâtta Nir. 4, 25. 5, 5. 6, 28. anudâtta Nir. 1, 7. 8. 4, 25. 5, 5. 22. 23. upadhâ Nir. 2, 1. 4, 25. 5, 12. lopa Nir. 2, 1 (âdilopa, antalopa, upadhâlopa, varṇalopa). Auch dhâtu und upasarga sind nicht blos „probably" (p. 167), sondern da sie in der Nirukti sich häufig finden (dhâtu 2, 1. 28. 3, 9 viermal. 10 zweimal. 11. 13 zweimal. 19 viermal u. s. w., upasarga 1, 1. 3. 12. 3, 16. 5, 5. 6, 22), auch für G. sicher nicht von Pâṇini erfunden: führt G. ja doch später (p. 224 sq.) die Art und Weise der Behandlung der upasarga durch Yâska als einen Hauptbeweis dafür an, dafs Yâska vor Pâṇini zu setzen sei. Zu avyaya ist wenigstens dṛishṭavyaya Nir. 2, 8. 5, 23 zu vergleichen**). Wenn somit Pâṇini nicht der Erste war, der diese termini gebrauchte, während er sie doch ausdrücklich definirt, so folgt daraus, dafs auch die übrigen dgl. termini, welche er direkt definirt, nicht nothwendiger Weise von ihm erst erfunden zu sein brauchen, und der von dem Gebrauch derselben in den uṇâdisûtra gemachte Schlufs „that this treatise was written later than the grammar of Pâṇini" (p. 170) fällt somit einfach zu Boden. — Von wirklicher Bedeutung dagegen ist die Angabe Patañjali's p. 181 not., dafs die als technische Marke dienenden stummen Buchstaben (anuban-

*) Es giebt aber noch andere dgl.: so erklärt Pâṇini 1, 4, 102 die Bedeutung von ekavacana, dvivacana, bahuvacana: 101 die von prathama-madhyamo- 'ttamâḥ: 104 die von vibhakti: wozu vergl. Nir. 4, 15. 6, 16. 7, 1. 2. 11, 16.

**) abhyâsa und abhyasta gehören nicht direkt hierher, da sie (vgl. G. p. 43) bei Yâska und Pâṇini verschieden gefärbte Bedeutungen haben. — Ich schliefse hierbei absichtlich den Sprachgebrauch der Prâtiçâkhya aus, weil dieselben nach G.'s Ansicht — wie wir sehen werden — später als Pâṇini sind, ihre Auktorität somit ihm gegenüber keine Waffe sein würde.

dha), welche in dem sûtra eines Vorgängers vorkommen, resp. aus demselben bei Pâṇini gelegentlich erwähnt werden, in dessen Werke keine Geltung haben: „pûrvasûtre ca ye 'nubandhâḥ, na tair ihet kâryâṇi kriyante". Vorausgesetzt nun, daſs dieselbe in dieser strikten Form unbedingt als Norm zu gelten hat, was bei der G.'schen Annahme von mindestens fünf Jahrhunderten Zwischenraum zwischen Pâṇini (vorbuddhistisch, also mindestens 7. Jahrh.) und Patañjali (140—120 a. Chr.) denn doch einiges Bedenken verursacht *), würde sie in der That die völlige Selbstständigkeit der bei Pâṇini gebrauchten anubandha, als deren Erfinder er hiernach zu gelten hätte, involviren, und gleichzeitig somit dessen entweder Autorschaft oder Priorität für alle die Werke, in welchen seine anubandha im Gebrauch sind, also auch für die uṇâdisûtra, um die es sich hier zunächst handelt. Statt: „consequently the Uṇṇâdilist must be of Pâṇini's own authorship" könnte es übrigens doch nur heiſsen „an Uṇṇâdilist". Während es nämlich p. 159 hieſs: „between a list of Uṇṇâdis — affixes or words — and Uṇṇâdi-Sûtras, there is all the difference which exists between a lexicographical and a grammatical work. All the conclusions, therefore, which are based on the identity of both, vanish at once", bedeutet dagegen auf p. 179—181 „the uṇṇâdilist" eben die vorliegenden uṇâdisûtra Daſs Pâṇini diese verfaſst hat, dafür liegt nach den eben angeführten Worten G.'s gar kein Grund vor: ist ja auch unter den von Patañjali bei G. hier (p. 172 sq.) angeführten zwölf uṇâdi-Wörtern doch

*) Sich selbst erlaubt G. gelegentlich an der Beweiskraft einer Angabe Patañjali's für Pâṇini's Zeit zu zweifeln (so p. 143 bei Atharvan, s. oben p. 77): uns andern Menschenkindern wird dies aber schwerlich verstattet sein.

wenigstens Eins (panṭha), welches nicht in ihnen vorkömmt. Es ist vielmehr — aber eben auch nur unter Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit von Patañjali's Angabe über die anubandha — nur das sicher, daſs die vorliegenden uṇâdisûtra von Pâṇini abgefaſst sein können (der specielle Beweis dafür wäre aber erst noch zu liefern), oder wenn sie dies nicht sind, daſs sie nach seiner Zeit abgefaſst sein müssen. Um jene Annahme von P.'s Verfasserschaft festzuhalten, würde G. übrigens auch noch eine starke Purifikation des vorliegenden Textes vorzunehmen haben: mit Ausmerzung der beiden sûtra über açman und bhuvana ist bereits der Anfang gemacht (p. 162): das buddhistische bhadanta 3, 130 wird u. A. noch folgen müssen (s. Burnouf Introd. p. 567 Lassen 4, 79. 80).

Der Gebrauch der Pâṇini'schen anubandha markirt — unter derselben Voraussetzung, wie bei den uṇâdisûtra — auch den vorliegenden dhâtupâṭha als ein Werk, welches nach-Pâṇinisch sein muſs, wenn es nicht von Pâṇini selbst herrührt. Es erscheinen nun zwar die Wurzeln darin mehrfach mit sehr wesentlichen Differenzen von der Gestalt, welche sie in den sûtra bei Pâṇini selbst haben: die Zahl sehr specieller Uebereinstimmungen ist aber bedeutend überwiegend: und ist somit allerdings sehr bestimmte Veranlassung da, das „groundwork" desselben wirklich für das Werk Pâṇini's zu halten, während bei den uṇâdisûtra für die gleiche Annahme eigentlich — mit Ausnahme des Namens selbst — jeder direkte Anhaltspunkt fehlt. Wenn sich G. nun hierbei auf eine frühere Bemerkung (pag. 54. 55) zurückbezieht, so ist diese nicht ganz mit seiner nunmehrigen Ansicht in Einklang. Hier heiſst es (p. 183): „we may fairly ascribe the present Dhâ-

tupâṭhas [Plur.!] to various authors, who also, perhaps, added meanings to the list composed by Pâṇini, since there is no direct evidence to show that Pâṇini did more than arrange this list with the anubandhas attached to the radicals", während es dort (p. 55) hiefs: „if there existed a doubt that the expressions quoted (nämlich bhuvâdi, adâdi etc.) which contain the first word of a list, necessarily imply the whole list, and in the order in which the words of such a list appear in this work, the doubter would have at least to admit —" und dazu die Note: „it is barely possible, however, to admit such a doubt, for Pâṇini does not restrict himself to generally mentioning radicals by giving the first word of the order: he refers also to distinct numbers. Thus 7, 2, 59. 75. 3, 98. 6, 1, 6. 4, 125. — In all these instances the order of the radicals in the Dhâtupâṭha as referred to by Pâṇini is the absolute condition of his rule." Der somit auf p. 55 zurückgewiesene „doubter" mag sich damit trösten, dafs auf p. 183 seine Ansicht von G. selbst vertreten wird, insofern „there is the same probability for such additions having been made to the original list as in the case of all other gaṇas", bei welchen letzteren G. in Uebereinstimmung mit mir annimmt (p. 131), dafs „only the first word may safely be ascribed to the knowledge of Pâṇini, since it is mentioned by himself", mit alleiniger Hinzunahme der seltenen Fälle, wo auch andere Wörter eines gaṇa „are impliedly referred to by him". Zwar führt G. bei den gaṇa nur ein dgl. Beispiel (7, 1, 25) an*), während beim dhâtu-

---

*) Vgl. z. B. noch gaṇa Vida, der wegen des „anṛishi" in 4, 1, 104 eben auch andere Wörter als Ṛishi-Namen enthalten haben mufs. Für gaṇa

pâṭha deren fünf, aber alle dgl. Fälle beweisen ja doch immer nur für sich selbst, nicht auch für die anderen Gruppen.

Wir kommen nunmehr zu den Prâtiçâkhya, deren Posteriorität nach Pâṇini im Gegensatz zu den bisher darüber geltenden Ansichten von G. behauptet wird (p. 183). Zu diesem Zwecke werden zunächst die Ansichten von Müller und Roth mit einigen Schlagwörtern abgefertigt. Meine Untersuchung über das Verhältnifs des Vâjas. Prâtiçâkhya zu Pâṇini hat dagegen die Ehre von G. eines „full hearing" gewürdigt zu werden, um seinen Lesern als ein Specimen meiner kritischen Methode, sowie meiner „grammatisch inkorrekten und unlogisch elliptischen Schreibweise" zu dienen. Die wegwerfende Art und Weise, in welcher sich hierbei G. über mich ausspricht (p. 190. 191), läfst mir es allerdings als wünschenswerth erscheinen, dafs seine Leser mich nicht blofs aus dieser Schilderung kennen lernen mögen. Freilich vergleicht er andrerseits selbst gerade hier im Verlauf (p. 200) ausdrücklich sein Verfahren gegen mich mit jenem des Kâtyâyana gegen Pâṇini *), und ich kann daher ihn eben theils auf die Charakteristik, welche er uns auf p. 119. 120 von der Ungerechtigkeit jenes Verfahrens gegeben hat, als auf eine Selbstcharakteristik verweisen **), theils mich mit dem stolzen

---

Garga sind die Wörter Lohita und Kata nebst irgend welchen dazwischenliegenden Wörtern durch 4, 1, 18 gesichert. — S. noch pûrvâdibhyo navabhyaḥ 7, 1, 16. Einige gaṇa stehen noch jetzt im Texte (vergl. 6, 1, 63. 171), wie dies in den Prâtiçâkhya, mit Ausnahme des Ath. Pr. und einer Stelle (5, 38) des Vs. Prât., durchweg geschieht.

*) „I will - - show that Kâtyâyana merely repeated the words of Pâṇini in order to attach his critical notes to them, just as I sometimes literally repeated the words of Professor Weber himself, merely for the purpose of improving on him."

**) „In proposing to himself to write Vârttikas on Pâṇini, Kâtyâyana did not mean to justify and to defend the rules of Pâṇini, but to find

Gefühle brüsten, dafs ich in G.'s Augen trotz alledem und alledem in der Stellung seines heilig verehrten Pâṇini glänze, während er selbst sich die Rolle eines „ungenerous" und „unfair antagonist" dieses Pâṇini zuweist. Ich ziehe es indessen vor bei diesem schätzbaren Anerkenntnifs nicht stehen zu bleiben, sondern meinem Kâtyâyana gegenüber auch noch die Rolle des Patañjali, des defensor fidei Pâninicae, in diesem Falle also meine eigene Selbstvertheidigung zu übernehmen. — Und da habe ich denn vor Allem zu konstatiren, dafs mein Deutsch denn doch nicht gar so schlimm ist, um zu seinem Verständnifs alle die „words between [ ]" nöthig zu haben, welche G. zugefügt hat „in order to make something like sense of some of his (nämlich: meiner) sentences". Ich glaube in der That annehmen zu dürfen, dafs G. hierbei in dem seiner Kâtyâyana-Rolle entlehnten Bestreben „to find fault with me" mehrfach zu weit gegangen ist: denn dafs sein nun bereits mehrjähriger Aufenthalt in England ihn sollte dem deutschen Sprachgebrauch so weit entfremdet haben, dafs er wirklich nicht mehr verstand, was er las, wird kaum anzunehmen sein. Das Odium des Lächerlichen, welches

---

fault with them; and whoever has gone through his work must avow that he has done so to his hearts content. He will even have to admit that Kâtyâyana has frequently failed in justice to Pâṇini, by twisting the words of the Sûtras into a sense which they need not have, or by upbraiding Pâṇini with failings he was not guilty of. On this score he is not unfrequently rebuked by Patañjali, who on such occasions severely rates him for his ungenerous treatment of Pâṇini, and, as we have seen in an instance above (p. 52), proves to him that he himself is wanting in proficiency, not Pâṇini. Kâtyâyana, in short, does not leave the impression of an admirer or friend of Pâṇini, but that of an antagonist, often, too, of an unfair antagonist. In consequence, his remarks are attached to those Sûtras alone which are open to the censure of abstruseness or ambiguity, and the contents of which were liable to being completed or modified: he is silent on those which do not admit of criticism or rebuke.

er z. B. einem meiner Sätze durch die Uebersetzung „but in the contrary partly thoroughly differs from it“ aufzuheften sucht, verschwindet, wenn man bei ihm selbst „differs“ und „thoroughly“ umstellt. Die algebraische Terminologie des Vâj. Prât. stimmt, sage ich, nicht, wie die des Atharva Prât. völlig mit Pâṇini zusammen, sondern weicht zum Theil (partly) von derselben ab, und wenn dies der Fall ist, weicht sie ganz (thoroughly) von ihr ab *). Die „grammatische Fixirung“ sodann ist allerdings nicht: „grammatical terminology“, wie G. p. 189 übersetzt, sondern die „Fixirung der Grammatik“: und mit der „in Pâṇini repräsentirten Uebersicht“ kann dem Zusammenhange nach selbstverständlich keine andere „Uebersicht“ als die der Sprache, des gesammten Sprachgutes verstanden sein: der Kreis der prâtiçâkhya ist je auf ein einzelnes Werk beschränkt, Pâṇini dagegen hat „den ganzen Sprachschatz als Vorlage“ seiner Arbeit. — Wenn ich mich bei der Erwägung des Verhältnisses zwischen Vâj. Prât. und Pâṇini „with a caution that almost startles one in so bold a writer, who as we have seen above p. 77 has witnessed the progress of the Arians in their conquest of India 1500 B. C.“ ausdrücke, und das Für und Wider neben einander stelle, ohne noch zu einer direkten Entscheidung zu gelangen, ob sich die Waage auch allerdings zu Gunsten der Priorität des Vâj. Prât. neigt, so liest sich das Gleichnifs von dem „whirlpool“ p. 190 allerdings recht amüsant, kann mich aber darin nicht beirren, dafs bei wissen-

*) Diese Stud. 4, 83 „insofern nämlich diese algebraische Terminologie des Vâj. Prât. nicht wie die des Ath. Pr völlig mit der Pâṇini's übereinstimmt, sondern vielmehr als eine von derselben zum Theil ganz abweichende auftritt.“

schaftlichen Erörterungen dies der einzige Weg ist zur Wahrheit zu gelangen. Den gerade entgegengesetzten Vorwurf (p. 191) „Prof. W. has made up his mind that the Vâj. Prât. must be anterior to Pâṇini" kann ich daher mit der gröſsten Seelenruhe als pratisara, d. i. auf G. zurückfallend bezeichnen. — Was die Aussprache des kurzen *ă* betrifft, so meine ich nach wie vor, daſs, obwohl beide Werke (Pâṇini wie Vâj. Prât.) es als saṃvṛita bezeichnen, dennoch ein Unterschied in der beiderseitigen Aussprache desselben mit Nothwendigkeit dadurch bedingt wird, daſs eben Pâṇini nicht das *ă*, sondern das *u* als Norm der Vokale hinstellt, während das Vâj. Pr. (1, 55) bei *ă* verharrt. Daſs Pâṇini das *ă* in seiner Grammatik in einer andern Aussprache verwendete, als die war, die es faktisch zu seiner Zeit in der Sprache hatte, ist aus seiner eigenen Angabe (8, 4, 68 *ă ă*) lange genug bekannt: und es ist wohl eben auf diese doppelte Aussprache des *ă* zurückzuführen, daſs Pâṇini, um Miſsverständnisse zu vermeiden, nicht das *ă*, sondern das *u* als Norm der Vocale verwendet. Ich kann daher in dem diese Studien 4, 119 Bemerkten zwar keine „grand discovery" (p. 192), noch weniger aber „a fantastical story" erkennen: auch meine ich durchaus nicht den auf p. 190 gespendeten Hohn dafür zu verdienen, wenn ich, statt unbedingt hieraus auf zeitliche Differenz beider Werke zu schlieſsen (wie Einer, der „has made up his mind —" gethan haben würde), vielmehr die Frage aufwerfe, ob nicht vielleicht einfach örtliche Differenzen Nordwesten und Osten Indiens) dabei zu Grunde liegen. — Wenn endlich in der Frage über die Identität der beiden Kâtyâyana des Vfs. des Vâj. Prât. und des Vfs. der vârttika zu Pâṇini, meine Zweifel an derselben einfach

durch die Auktorität Müller's, die diesmal vor G.'s Augen Gnade findet, mit G.'s Worten (p. 193) als „hypercritical“ und „utterly fantastical“ beseitigt werden, weil nämlich „in no grammatical work known to him (d. i. Müller) — and I may safely add to any one else — mention is made of two Kâtyâyanas“, und weil ferner in dem Stil beider Werke nichts sei, was als Beweis dienen könnte, dafs ihre Verfasser nicht identisch seien, so erlaube ich mir zunächst die Tragweite des ersteren Punktes, resp. seine Beweiskraft zur Entscheidung obiger Frage einfach selbst in Frage zu stellen. Wie es für die Inder nur einen Vararuci, Patañjali, Kâlidâsa, Çañkara, Vikramâditya, Bhoja u. s. w. giebt, so würde es begreiflich sein wenn sie auch nur einen Kâtyâyana gelten liessen, obschon es sich dabei allerdings denn doch um eine ganz andere Namensart handeln würde. Obwohl ich somit auf das Faktum selbst kein besonderes Gewicht lege, trifft es sich dennoch, gegenüber der obigen Behauptung, zufälliger Weise ganz glücklich, dafs der geforderte Nachweis zweier Kâtyâyana in einem grammatischen Werke*) bereits seit längerer Zeit vorliegt: unter der Voraussetzung freilich, dafs auch G. — wie aus den Worten (p. 81) „Müller, after having established the identity of Kâtyâyana and Kâtyâyana Vararuci (p. 240)“ in der That wohl zu folgern ist — die gewöhnliche Annahme theilt,

*) Oder sollten die Commentare zu Amara nicht strikt der Anforderung eines „grammatical work“ entsprechen? — Allerdings scheinen die beiden Autoren Vararuci und Kâtyâyana als Vorgänger Amara's mehr Ansprüche darauf zu haben, als Verfasser ähnlicher kosha zu gelten. Die specielle Beschränkung indefs auf „nouns“ und „genders“ weist sie denn doch wohl in so weit speciell der Grammatik zu, und dürfen ihre Namen überdem hier doch zum Mindesten als in einem „kindred portion“ der grammatischen Literatur stehend gelten.

dafs der vârttika-Verfasser Kâtyâyana den Namen Vararuci führt. In Colebrooke's Vorrede zum Amarakosha (Calc. 1808 misc. ess. 2, 53) wird von den Vorgängern Amara's bemerkt: „his commentators instance the Trikâṇḍa, Utpalinî, Rabhasa and Kâtyâyana as furnishing information on the nouns, and Vyâḍi and Vararuci on the genders". Die mir meinerseits bis auf weiteren Nachweis nicht gesicherte Identität dieses Vararuci mit dem obigen Vararuci Kâtyâyana, Verf. der vârttika, wird doch G. keine Bedenken verursachen dürfen, da er es ja für „carrying Pyrrhonism beyond the confines of common sense" erklärt (p. 209), an der persönlichen Identität zweier denselben Namen tragender Autoren desselben Faches (in other and kindred portions of this same literature) zu zweifeln, so lange nichts in ihren Werken nachweisbar ist, was als Beweis dienen könnte, dafs die Verfasser derselben nicht identisch sind! Wie nun freilich, wo dieser Beweis gar nicht zu führen ist? wie hier, wo das Werk jenes Vararuci, der „on the genders" geschrieben hat, bis jetzt wenigstens verloren gegangen scheint*). — Wir haben übrigens, abgesehen von der eben angeführten Stelle, aufser dem Verf. des Vâj. Prât. und dem Verf. der vârttika auch noch einen dritten Grammatiker Namens Kâtyâyana, der dieses Namens wegen ebenfalls nach G. direkte Ansprüche haben müfste, mit jenen Beiden identisch gesetzt zu werden, Kâccâyana nämlich, den Verf. der Pâli-Grammatik und des Pâli Dhâtupâṭha, den die Buddhisten ihrer-

*) Denn den von Aufrecht im Catalogus p. 167 besprochenen liṅgaviçeshavidhi, welchen die Unterschrift dem Vararuci des Vikramâditya zutheilt, in dessen Eingange aber neben einem Kâtyâyanîyam (!) auch Kaviçañkara, Ânanda, Daṇḍin (!) genannt werden, wird G. doch wohl kaum als jene Quelle des Amara ansehen wollen!?

seits freilich (s. Turnour, Mahawanso Introd. pag. xxvi. Spiegel in Höfer's Zeitschrift 1, 230—236) mit Mahâkâtyâyana Çâriputra dem Zeitgenossen und Schüler Buddha's identificiren. Endlich wenn der Name Kâtyâyana einem jeden Vararuci zukäme (!), würde als vierter in der Reihe auch noch Vararuci, der Verf. der Prâkrit-Grammatik zu nennen sein, wie denn Lassen (Institut. linguae Prâkr. p. 5) und nach ihm Cowell (Vararuci p. vii) in der That denselben ausdrücklich theils mit dem vârttika-Verf., theils mit dem Verf. der Pâli-Grammatik identificiren (vgl. über diesen letztern Umstand das in der Z. d. D. M. G. 8, 854 Bemerkte). Alles dies blos um deswillen, weil der schon vor Pâṇini selbst (4, 1, 18) bekannte Name Kâtyâyana den drei, resp. vier Autoren gemeinsam ist! — Dafs Namen wie Kâtyâyana keine Eigennamen sind, liegt zwar schon auf der Hand *), es ist indefs unter obwaltenden Umständen sehr schätzenswerth, dafs es G. bei einer andern Gelegenheit selbst direkt ausspricht, indem er nämlich p. 210 zwischen dem „proper name of the author of the Saṃgraha", nämlich Vyâḍi, und zwischen dessen Namen Dâkshâyaṇa unterscheidet. Um somit die Identität von Personen, die diesen Namen tragen, festzustellen, genügt es

---

*) S. Turnour a. a. O. „Kaccassa apaccam Kaccâyano, Kacco ti kira tasmim gotte paṭhamapuriso, tappabhavantâ tabbaṃsikâ sabbeva Kaccâyanâ jâtâ | Kaccâyana bedeutet Nachkomme des Kacca (Kâtya). Kacca heifst nämlich der erste Mann (Stammvater) in diesem Geschlechte. Die von ihm Abstammenden, seinem Geschlechte Angehörigen, heifsen Alle Kaccâyana". — Nun giebt es aber auch nicht etwa blos einen einzigen, sondern mehrere Kâtya! Patañjali z. B. führt gelegentlich (Ballantyne p. 805) zwei verschiedene Kâtya mit ihren Spitznamen an, den Jihvâ-Kâtya und den Harita-Kâtya, deren Nachkommen Jaihvâkâtâs und Hâritakâtâs hiefsen. — Nach dem Schol. zu Pâṇ. 2, 1, 19 vaṅço dvidhâ, vidyâvaṅço janmavaṅçaç ca wäre sogar vielleicht nicht einmal nöthig, dafs alle Kâtyâyana aus demselben Geschlechte stammten? genügte etwa, dafs sie zu derselben Schule (vidyâvaṅça) gehörten?

weder, dafs sie auf demselben Gebiete der Literatur, dem der Grammatik, sich bewegen, noch ferner dafs in dem „style" ihrer Werke „there is nothing that could be used as a tenable argument" dafs sie nicht identisch seien, sondern es gehören dazu bestimmte Gründe, welche es erweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen, dafs sie identisch sind. Diesen allein gültigen Beweis tritt denn auch G. für die Verff. des Vâj. Prât. und der vârttika an, wie wir sogleich sehen werden. Ehe wir aber dazu übergehen, kann ich nicht umhin darauf hinzuweisen, dafs bei derjenigen Auffassung des vârttika zu 4, 3, 105, welche Müller vertritt (s. oben p. 66), wenn auch nicht in dem „style" desselben, so doch, was mehr besagt, in seinem Inhalt, mir ein sehr wesentliches Hindernifs gegen die Identifikation seines Vfs. mit dem Verf. des Vâj. Prât. vorzuliegen scheint, insofern nämlich diesem Letzteren eine so geringschätzige Ansicht über die als von Yâjnavalkya, dem heiligen Offenbarer der çuklâni yajûṅshi, verkündet geltenden brâhmaṇa ebensowenig wird zugetraut werden können, wie dem gleichnamigen Verf. des kalpasûtra etc. (s. oben pag. 73. 74). — So viel als nothgedrungener Patañjali meiner selbst.

Wenn wir uns nunmehr zu den Gründen wenden, welche G. für die Posteriorität der Prâtiçâkhya nach Pâṇini anführt, so begegnen wir zunächst folgendem Raisonnement (p. 195): „Die Tradition verbindet — from immemorial times — mit dem Veda eine Klasse von Werken, die den Namen vedâṅga führen. Eines derselben ist das vyâkaraṇam, die Grammatik, ein Name, den die Prâtiçâkhya nie führen. Auch werden dieselben, obwohl speciell nur mit vedischen Texten beschäftigt, nie zu den vedâṅga gerechnet, während Pâṇini's vyâkaraṇam, obwohl

„more concerned with the language of common life than with that of the sacred hymns“ (p. 196) als das wahre vedañga „canonized“ worden ist. Wie wäre dies möglich, wenn die Tradition „had looked upon these Prâtiçâkhyas as prior to the work of Pâṇini?““ In Bezug auf den Ausdruck „from immemorial times“, der allein schon ein kritisches Gemüth „nervous“ zu machen in Stande ist, habe ich zunächst zu bemerken, dafs mir ältere Stellen, als die in diesen Studien 4, 364 namhaft gemachten der Nirukti, Muṇḍakop., Shaḍviṇçabr., Pâraskaragṛihya — die Stelle im Çatapatha 11 ist entschieden unsicher — nicht bekannt sind *). Die älteste von diesen ist jedenfalls die Angabe der Nirukti 1, 20 „.. imaṃ granthaṃ samâmnâsishur vedaṃ ca vedâñgâni ca“: da in derselben: „imaṃ granthaṃ“ dem „vedâñgâni“ gegenüber steht, so ist ersichtlich, dafs der Verf. sein eigenes Werk nicht zu den vedâñga gerechnet hat, zu welchen es doch nach der Tradition gehört: ebenso wenig kann er Pâṇini's vyâkaraṇam dazu gerechnet haben, da er auch nach G.'s Ansicht ein Vorgänger Pâṇini's ist. Somit mufs er ganz entschieden andere Werke zu den vedâñga gerechnet haben, als die Tradition „from immemorial times“ es thut! In der That hat auch Roth in seiner Einleitung zur Nirukti p. XVIII ff. dies bereits anderweitig ausführlich dargethan **), sowie ebendas. p. XLII u. A. die von Yâska einige §§ früher (Nir. 1, 17 paraḥ saṃ-

*) Zu ihnen tritt sekundär noch hinzu eine Stelle des mahâbhâshya (p. 15 ed. Ballantyne) „pradhânaṃ ca shaḍañgeshu vyâkaraṇam.“ Zu den beiden Versen der çikshâ ist zu vergl. Çâkalyasaṃhitâ des brahmasiddhânta v. 6. 7 (Chambers 186) nârâyaṇaḥ suraçreshṭho vedâkâreṇa vartate | chandaḥ-çâstram tasya pâdau, kalpaḥ pâṇî, mukhaṃ tathâ || çabdaçâstram, çrotrayugmaṃ niruktam, ghrâṇam eva ca | çikshâ-çâstram, jyautishaṃ tu nayanaṃ shashṭham eva tu ||

**) s. auch das in diesen Studien 4, 345. 346 Bemerkte.

nikarshaḥ saṃhitâ, padaprakṛitiḥ saṃhitâ, padaprakṛitîni sarvacaraṇânâm pârshadâni) erwähnten pârshada, welche die Herstellung eines saṃhitâ-Textes aus den einzelnen pada, d. i. aus dem padapâṭha, zum Gegenstande haben, als Werke bezeichnet, die Yâska wohl mit zu den vedâñga gerechnet haben möchte. Mag diese Vermuthung richtig sein oder nicht, jedenfalls schlägt diese von G. ganz übersehene Angabe seiner Theorie völlig den Boden aus: denn da auch nach seiner Ansicht Yâska älter ist als Pâṇini, so müssen natürlich die von Yâska citirten pârshada erst recht älter sein, als Pâṇini. Dafs aber unter diesen pârshada nach dem, was Yâska über ihren Inhalt angiebt (s. oben), und nach dem, was Roth (zur Lit. u. Gesch. des Weda p. 58) berichtet, die prâtiçâkhya zu verstehen sind, wird auch G. schwerlich in Abrede stellen können. Und wenn man sehr mit Recht fragen kann, ob denn aber nothwendig die vorliegenden prâtiçâkhya zu verstehen seien, so hat sich doch G. diesen Ausweg selbst gründlich versperrt. Er kann nicht für sich eine Annahme erlaubt halten, deren Möglichkeit er (p. 185) Müller gegenüber — falls derselbe sie etwa machen sollte — entschieden zurückweist, die Annahme nämlich von „any imaginary Prâtiçâkhya which may or may not have preceded those that we now possess.“ Die Worte „padaprakṛitiḥ saṃhitâ“, welche wie Roth bereits damals nachgewiesen, sich direkt im Ṛik Prât. 2, 1 (saṃhitâ padaprakṛitiḥ) wiederfinden, somit als ein Citat daraus erscheinen, möchten einer solchen Annahme in der That auch wenig günstig sein. Auf ein in Pâṇ. 8, 4, 67 (freilich bh. na vy., aber für G. besagt dies ja nichts) sich findendes Citat aus den prâtiçâkhya, welches durch das

bei Pâṇini nicht gebräuchliche Wort udaya *) im Sinne von para, wie durch die Citirung dreier Lehrer, direkt als ein solches erwiesen wird, habe ich bereits oben (pag. 34) aufmerksam gemacht. — Unter diesen Umständen wird, vermuthe ich, auch G. nicht länger im Stande sein, seine Theorie von der Priorität des Pâṇini vor den prâtiçâkhya festzuhalten. Sehen wir indessen zu, was er sonst noch für Stützen derselben beibringt. Wenn die prâtiçâkhya es rein mit dem phonetischen Element ihres Textes zu thun haben, während Pâṇini die Sprache selbst zum Gegenstande hat, so ist dieser Unterschied des Inhaltes nach G. so aufzufassen, dafs dort bereits linguistic dead, in Pâṇini dagegen noch lebendiges Sprachgefühl herrsche **). Die Angaben Patañjali's in der Einleitung des mahâbhâshya über die Nothwendigkeit des grammatischen Studiums zum Verständnifs der vedischen Texte erweisen für G. „that Pâṇini must have stood in the midst of a living religion, of a creed

*) Der Gebrauch des in den prâtiçâkhya gebräuchlichen Wortes udaya an der Stelle von para geschieht nach dem Schol. der Calc. Ed. „mañgalârtham“ faustitatis caussa. Wie es nämlich Sitte sei, ein Lehrbuch mit einem Worte günstiger Bedeutung zu beginnen, ein dgl. in dessen Mitte zu verwenden und es mit einem dgl. zu schliefsen, so beginne auch Pâṇini's Werk mit dem Worte vṛiddhi (1, 1, 1), habe in der Mitte (4, 4, 143) die Wörter çiva, çam, arishṭa und schliefse mit udaya. Nun steht aber erstens das sûtra gar nicht als letztes, sondern als vorletztes, sodann hat udaya hier gar nicht die mañgala-Bedeutung: Aufschwung, Glück, sondern eben die Bedeutung: para. — Wenn auch übrigens Pâṇini wirklich aus diesem abergläubischen Grunde dieses sûtra an das Ende gestellt haben sollte (was aber wird dann aus 8, 4, 68?), das Faktum, dafs es ein Citat aus den prâtiçâkhya ist, wird dadurch nicht entfernt alterirt.

**) Wenn die Erklärung des Schol. zu Pâṇ. 8, 4, 28 richtig ist, dafs man unter dem nas des sûtra (27) sowohl das Pronomen nas als das Substantivum nas (Nase) zu verstehen habe, so wäre dies auch bei Pâṇini ein Fall von „linguistic dead“ à la Prâtiçâkhya. Sollten sich nicht noch andere dgl. Fälle finden? — Bei 6, 1, 117 wollen wir zu Pâṇini's Ehre hoffen, dafs die Lesart der kecit: uro die genuine ist, nicht das jetzt vom Texte gebotene uraḥ.

which understood itself or at least had still the vigour to try to understand itself", während zu der Zeit, wo die Prâtiçâkhya geschrieben wurden „there existed a class of priests who had to be drilled into a proper recital of the sacred texts" und „this set of man had none of the spirit, learning and intelligence, which Patañjali would wish to find in a man, who practises religious rites". Daher sei anzunehmen, daſs zwischen „Pâṇini's living grammar and these dead Prâtiçâkhyas there lies a space of time sufficient to create a want, which must have been irresistible at the period of the Prâtiçâkhya works". Daſs alle diese Spekulationen nicht richtig sein können, wissen wir aus dem Vorhergehenden, wonach es feststeht, daſs die von Yâska erwähnten Pârshada auch nach G.'s Ansicht älter sein müssen als Pâṇini. Der Versuch, aus dem verschiedenen Zwecke beider Werkarten ein chronologisches Capital zu münzen, ist somit einfach miſslungen. In der That würde auch ein solcher Versuch vielmehr gerade das entgegengesetzte Resultat ergeben. Der Zweck der prâtiçâkhya ist die sichere Herstellung des saṃhitâ-Textes, behufs dessen Verwendung zu den Formeln und Litaneien, wie sie beim Opfer zur Anwendung kommen sollen. Daſs dieses rein praktische Bedürfniſs der Natur der Sache nach eher befriedigt worden sein wird, als das nach Erforschung der Sprachgesetze im Allgemeinen, und daſs, auch was letztere betrifft, hier wie anderswo das Einzelne dem Ganzen vorausging, möchte denn doch a priori schwerlich zu bestreiten sein. Was sodann die unleugbar geistlose, weil eben rein äuſserliche Auffassung der Wörter durch die Herbeter beim Opfer betrifft, so ist dies keineswegs ein Schaden, der erst nach Pâṇini's Zeit eingetreten ist, insofern schon Yâska, Pâṇi-

ni's Vorgänger auch nach G., dagegen polemisirt; vergl. u. A. den speciellen Fall, welcher unmittelbar auf die Erwähnung der pârshada (Nir. 1, 17. 18 *) folgt. Wie endlich Patañjali's Einleitung für den Geist der Zeit, zu der Pâṇini lebte, beweiskräftig sein soll, wenn man beide durch einen Zwischenraum von mindestens fünf Jahrhunderten trennt, wie dies G. thut (s. oben pag. 86), erhellt nicht recht. Yâska's Einleitung, die denn doch Pâṇini's Zeit bei weitem näher stehen müſste, würde dazu bei weitem besser gepaſst haben. — Wenn G. weiter behauptet, daſs P. in seinem Werke „meant to concern himself with Vaidic language as well as the language of common life" (p. 198), und daſs daher aus dem Umstande, daſs die Regeln über die phonetischen Veränderungen von s in sh, n in ṇ oder über die Verlängerung von Vocalen im Ṛik Prât. „infinitely more complete" sind, als die betreffenden Regeln bei Pâṇini, die Priorität des Letztern unbedingt zu folgern sei, so ist dies eine Beweisführung, welcher gegenüber — vox faucibus haeret. Jedenfalls hat sich G. den Erweis jener Behauptung — die auch in einigem Widerspruche steht zu dem auf pag. 196 Gesagten, wonach Pâṇini's vyâkaraṇa „would seem to be more concerned with the language of common life, than with that of the sacred hymns" — sehr leicht gemacht, nämlich ganz erspart. Der bloſse Hinweis auf die „hundreds of his rules which are entirely devoted to Vaidic texts", den er für ausreichend hält, genügt eben keineswegs zur Erhärtung des Satzes — unter dessen Voraussetzung allein der angeführte Schluſs G.'s irgend wel-

*) Der zweite Vers aus §. 18 kehrt in Patañjali's Einleitung (pag. 20 Ball.) unter den für die Nothwendigkeit eines richtigen Verständnisses beigebrachten Beweisstellen wieder.

che Ansprüche auf Gültigkeit haben könnte — dafs Pâṇini eine vollständige, sämmtliches Detail auch der Phonetik einschliefsende Grammatik der vedischen Texte habe geben wollen (— bahulaṃ chandasi!). Allerdings beschäftigt sich Pâṇini mit der vedischen sowohl als (as well as) mit der gewöhnlichen Sprache, aber nicht so viel mit jener als mit dieser. Eine ziemlich vollständige Zusammenstellung dessen, was Pâṇini über den Veda angiebt, ist nach dem betreffenden Abschnitt der siddhântakaumudî in Wilson's Sanskrit Grammar (sec. ed. 1847) pag. 449—483 ff. und danach in Höfer's Zeitschr. 2, 395—435 enthalten. Ein wie armseliges Bild würden wir uns danach allein von der vedischen Sprache zu entwerfen haben *)! Der Grund, warum insbesondere das phonetische Element hiebei so vollständig vernachlässigt ist, dürfte einfach eben darin seine Erklärung finden, dafs Pâṇini bei dem unendlichen Detail dieses Stoffes dasselbe lieber den zur Zeit seines Vorgängers Yâska, also mit G.'s Erlaubnifs auch zu seiner Zeit, bereits bestehenden pârshada überliefs, und sich mit einigen wenigen dergleichen, allerdings keineswegs glücklich ausgewählten Angaben begnügte. — Es ist dies übrigens der einzige Ver-

---

*) Wilson a. a. O. p. 452 „Neither Pâṇini nor Bhaṭṭoji Dikshita have perhaps always given an accurate view of the peculiar modifications nor comprised the whole that are to be found explained in the works of the commentators on the text of the Vedas. They have furnished, however, sufficient for the present purpose, which is not to give a Grammar of the Vedas, but to point out some of the principal circumstances in which it differs from the forms that have been illustrated in the preceding pages": und p. 463 „this can only be determined by a more patient search through the Vedas than even Pâṇini seems to have attempted." — Ueber die bedeutenden Accentdifferenzen z. B. der Composita im Veda von den Regeln Pâṇini's s. Aufrecht de accentu compos. Sanscrit. Bonn 1847. So ist auch sogar jene ganze Classe vedischer Composita, wie bharadvâja, vidadvasu u. dgl. (s. Rosen adnot. in Ṛigv. pag. XXII) von Pâṇini völlig unerklärt und unerwähnt gelassen.

such, den G. macht, aus dem Inhalt des Ṛik Prât. dessen Posteriorität nach Pâṇini zu erweisen: mehr Detail darüber hält er nicht für „required“ (p. 199): in der That eine etwas auffällige Kürze!

Bei weitem eingehender wird das Vâjasaneyi Prâtiçâkhya bedacht: ich glaube annehmen zu dürfen, daſs der Grund dafür darin zu suchen ist, daſs bei diesem Werke das betreffende Material in der Einleitung und in den Noten zu meiner Uebersetzung, insbesondere an jener Stelle, deren „Deutsch“ von G. auf pag. 186—192 so ganz abominabel gefunden wird, bereits ganz handlich zurecht gelegt war, während bei dem Ṛik Prât. eine dgl. unmittelbare Handhabe noch nicht vorliegt. — Eigentlich wäre es freilich, meint G., gar nicht nothwendig, erst noch nachzuweisen, daſs das Vâjas. Prât. jünger ist als Pâṇini, denn er habe ja „shown before, that Pâṇini was not acquainted with a Vâjasaneyi Saṃhitâ“, die doch dem Vâj. Prât. in der That zur unbedingten Voraussetzung nöthig ist. Worin dieser Nachweis freilich besteht, haben wir oben p. 49 ff. gesehen. Nun, wir müssen es also jedenfalls dankbar anerkennen, daſs G. sich doch noch herbeiläſst, das Vâj. Prât. der somit eigentlich ganz unnöthigen Untersuchung nach seinem Herkommen zu unterwerfen. Das Resultat derselben ist in Kurzem folgendes: 1) das Vâj. Prât. „has the double aim of being a Vaidic treatise as well as of containing criticisms on Pâṇini“: 2) sein Verfasser Kâtyâyana ist mit dem vârttika-Verfasser gleiches Namens identisch: 3) es war dessen erstes Werk, bei welchem sich derselbe seine Sporen gegen Pâṇini verdiente, während er erst später dies kritische Geschäft als solches in den vârttika mit Glück fortsetzte. Der alleinige Grund, der ad 1) angeführt wird, ist der:

„that many rules of Kâtyâyana become utterly inexplicable in his Prâtiçâkhya work, unless they be judged in their intimate connection with the grammar of Pâṇini.“ Anheimgestellt zunächst, dafs dies richtig sei, was wir sogleich untersuchen werden, — was ist mit allen den übrigen, nicht minder zahlreichen Regeln des Vâj. Prât. zu machen, für die auch G. keine irgend welche derartige Beziehung auf Pâṇini's Grammatik aufzuweisen versucht, und die dennoch ganz ebenso „utterly inexplicable“ in einem „prâtiçâkhya-work“ sind, wie diejenigen, für welche G. diesen Nachweis antritt? Es würde für diese denn doch wohl einstweilen noch bei dem Urtheile verbleiben müssen, welches ich in Folge davon über die „Ungeschicklichkeit, resp. wohl Ungeübtheit des Verfassers“ bemerkt habe (s. diese Stud. 4, 68. 69. 86), und womit sich auch Benfey in seiner Anzeige meiner betreffenden Arbeit (Göttinger Gel. Anzeig. 1858 nro. 161—164) vollständig einverstanden erklärt hat, der daraus sogar direkt (p. 1603—1609) einen Beweis für die grofse Alterthümlichkeit des Vâj. Prât. und für die entschiedenste Priorität desselben vor Pâṇini ableitet *). — Was nun zunächst die

---

*) Der Anfang seiner Auseinandersetzung hierüber lautet: „Bei der eigenthümlichen Art, wie sich indische Lehrbücher entwickelt haben, vermögen weder Spuren des Alters für ihr Alter, noch Spuren der Jugend für ihre Jugend zu entscheiden. Sie können alt und jung zugleich sein, ihr Anfang nämlich verhältnifsmäfsig alt, ihr Abschlufs dagegen jung; und ich glaube, dafs dies mit den jetzt genauer bekannten drei Prâtiçâkhya's in der That der Fall ist. So sehr sich auch das Vâj. Prât. mit der Pâṇinischen Methode berührt, so wage ich dennoch nicht daraus zu schliefsen, dafs es in seiner Totalität Pâṇini's Zeit nahe steht. Die vielfach so ungenaue Fassung der Regeln, ihre Abhängigkeit von den speciellsten Momenten, der viel stärker als in den übrigen Prâtiçâkhya hervortretende Mangel an umfassenderen Grundregeln, so wie an Deutungen und Erklärungen, die zu Pâṇini's Zeit längst bekannt waren, machen es mir wahrscheinlich, dafs gerade in diesem Prâtiçâkhya mehr Spuren der ältesten Anlage bewahrt sind, als z. B. in dem vollkommensten derselben, dem zum Ṛigveda gehörigen.

Synopsis derjenigen einzelnen Fälle betrifft, in welchen das Vâj. Pr. und Pâṇ. fast in wörtlicher Uebereinstimmung stehen, so sind sie, wie G. selbst bemerkt (pag. 201), sämmtlich „carefully collected by Professor Weber“: und ich bin nur eben leider der sträflichen Ansicht, dafs diese vielfachen wörtlichen Uebereinstimmungen Beider „entweder als ein Schöpfen aus gemeinsamer Quelle *), oder als eine von Pâṇini ausgehende Entlehnung aus dem Vâj. Prât.“ aufzufassen seien, wobei ich mich denn bei der sonstigen Unabhängigkeit des Vâj. Prât. von Pâṇini wegen der grofsen Specialität einiger der betreffenden Regeln mehr der letzteren Annahme zuneige, — während es doch vielmehr luce clarius sei, dafs die Fassung der Regel im Vâj. Pr. durchweg eine Kritik, eine Verbesserung, ein vârttikam mit einem Worte zu der Fassung der betreffenden Regel bei Pâṇini enthalte. Ich bedaure, dafs ich noch immer so kurzsichtig bin, dies nicht einzusehen. Freilich kann ich mich nicht der lebendigen Offenbarung, des „immediate intercourse“ mit Kâtyâyana rühmen, von welchem G. bei dieser Gelegenheit Zeugnifs ablegt — „I hear K. say“ — „I suppose K. to say“ — „We hear K. say“ — „K. probably thought“, und es mag eben wohl sein, dafs nur die Pâṇini-Gläubigen, nicht die „infidels“, Zutritt zu dieser Inspiration haben. Mir wenigstens scheint es einfach Geschmackssache, ob man z. B.

Diese Bewahrung aber bin ich weit entfernt, daraus zu erklären, dafs es in einer ältern Zeit abgeschlossen sei, sondern eher aus dem Umstand, dafs es weniger Interesse erweckte, als das wichtigste, das Ṛigveda Prâtiçâkhya. Dieses wurde mit grofser Sorgfalt weiter entwickelt und zu einem in sich harmonirenden Abschlufs geführt, während in jenem Spuren der ältesten und neuesten grammatischen Entwicklung nur nothdürftig, vielfach gar nicht mit einander ausgeglichen, neben einander bestehen blieben.“

*) Dem vom Schol. durch vyâkaraṇam erklärten sâmânyam des Ath. Prât. 1, 3, der „allgemeinen grammatischen Tradition.“

samâhârah svaritah oder ubhayavân svaritah, mukhanâsikâvacanah oder mukhanâsikâkaranah *) für besser, das eine oder das andere für ein vârttikam hält. Curioser Weise ist übrigens unter den betreffenden Regeln Eine (P. 8, 4, 67), welche (s. oben pag. 34. 99) entschieden ein Citat aus einem Prâtiçâkhya enthält, somit entweder wirklich direkt aus Vâj. Pr. 4, 140 oder aus gemeinsamer Quelle mit dieser Regel hergeleitet werden mufs: die bei Pân. sich findende Nennung der drei als Auktorität citirten Lehrer spricht für letztere Auffassung, da das Vâj. Pr. davon nichts enthält.— Handelt es sich bei diesen wörtlichen Uebereinstimmungen beider Werke mehr um eine Geschmackssache, so ist dagegen bei allen denjenigen sûtra des Vâj. Prât., welche zwar nicht wörtlich mit Pânini stimmen, nach G. aber dennoch nur dann verständlich sind, wenn man sie als Schläge aus dem Hinterhalt auf Pâninische Regeln betrachtet, sonst als „utterly inexplicable“ und „out of place“ zu gelten haben (p. 202 ff.), die Sache viel klarer, G.'s Auffassung nämlich in jedem einzelnen Falle als völlig unberechtigt zurückzuweisen. Wir gehen dieselben der Reihe nach durch. So ist zunächst die Regel Vâj. Prât. 1, 18. 19: omkâram vedeshu, athakâram bhâshyeshu, hier allerdings „out of place“, und soll eben nur dann erklärlich sein, wenn man sie als einen Hieb auf Pânini 8, 2, 67 (bh. na vy.): om abhyâdâne betrachte, weil aus dieser folgere, dafs zu Pânini's Zeit „om was not confined to Vaidic use only.“ Pânini's Regel besagt aber gar nicht: „om wird am An-

*) Denn so heifst es, nicht mukhânunâsikâkaranah wie G. angiebt. — Noch zwei andere Fehler, beide indefs nur Druckfehler, sind gerade hier zu moniren, p. 201 a: uttarach für uttaraç, p. 203 b: çendra für chendra, während sich doch der Druck im Ganzen gerade durch grofse Correctheit und Sauberkeit auszeichnet.

fange gebraucht" — nur in diesem Falle würde der Hieb sitzen —, sondern sie besagt: „om, wenn es im Anfange gebraucht wird, ist pluta", wobei es ganz unentschieden bleibt, ob dieser Gebrauch im Anfang „is confined to Vaidic use only" oder nicht. Es liegt daher gar keine Beziehung auf Pâṇini vor, und es gehören somit die Regeln 1, 18. 19 einfach zu den vielen andern, die sonst noch im Vâj. Prât. „out of place" sind; sie sind resp. eine Erklärung zu 17, wie dieses seinerseits eine Erweiterung von 16. — Wie die Regel 2, 15 „das Wort manye ist stets anudâtta, wenn ein padam vorhergeht" (was offenbar von dem parenthetischen „meine ich" zu verstehen ist) ein Hieb auf Pâṇ. 8, 1, 46 „in einem ironischen Satze, der mit ehi manye beginnt, behält das Futurum seinen Accent" (z. B. „komm nur, ich meine, du wirst Reismufs zu essen bekommen": im Sinne von „du wirst nichts bekommen") sein soll, ist mir unverständlich. Da es sich, wie G. selbst bemerkt, bei Pâṇini hierbei gar nicht um den Accent von manye handelt (sondern um den des weiterhin darauf folgenden Futur's) so würde G. jedenfalls besser gethan haben, nicht diese Regel anzuführen, sondern jene „other rules of Pâṇini", aus denen „it would follow that manye is âdyudâtta in its combination with ehi": es kann damit wohl nur jene allgemeine Regel gemeint sein*), wonach ein verbum finitum nach einem andern dgl. seinen Ton behält (P. 8, 1, 28). Der Hieb ist dann aber jedenfalls etwas weit ausgeholt! — Wenn die Regeln des Vâj. Prât., prägnant allerdings nur 2, 17. 18, über den Accent der mit einem Vocativ verbundenen Wörter eine

---

*) Pâṇ. 1, 4, 106. 2, 3, 17 handeln zwar auch von manye, haben aber ebenso wenig Bezug auf das, worum es sich hier handelt, als 8, 1, 46.

„bedeutende Verbesserung" zu Pâṇ. 8, 1, 19 (bh. na vy.). 72 genannt werden, so ist dies im Hinblick auf 2, 19—21 und 10. 11 (vgl. auch Benfey a. a. O. p. 1604—1607) geradezu eine kostbare Ironie. Auch hat G. ganz versäumt, der von mir aufser jenen beiden Regeln Pâṇini's noch angeführten dritten Regel desselben 2, 1, 2 zu gedenken, für welche aus 2, 1, 1 noch „das samarthaḥ padavidhiḥ zur Geltung kommt." — Sehr schlagend klingt, in Bezug auf meine zu 2, 22 „das Wort bhûti ist âdyudâtta" gestellte Frage: „weshalb wird dieses Wort besonders herausgehoben? es ist ja doch nicht das einzige ktin in der Vâj. S.", die Antwort: „because Kâtyâyana had studied Pâṇini and Professor Weber it is clear has not *): for Pâṇini says 3, 3, 96 (bh. na vy.) „that bhûti is antodâtta in the Veda" and Kâtyâyana singled this word out with the decided intention of stating that in the Vâj. S. Pâṇini's rule would be erroneous", woraus dann sofort noch ein weiterer Beweis dafür entnommen wird, dafs „Pâṇini did not know, and therefore preceded the Vâjasaneyi-Saṃhitâ!" Aber Pâṇini's Regel gilt nicht etwa, wie die des Vâj. Prât. von bhûti allein, — nur in diesem Falle würde der Hieb sitzen, — sondern auch von vṛishṭi, ishṭi, pakti, mati, vitti, vîti, râti, und unter diesen sieben Wörtern sind noch drei: vṛishṭi, pakti, vitti, ebenso wie bhûti, in Vâj. S. nicht antodâtta, sondern âdyu-

*) Ich bemerke hiezu beiläufig, dafs in allen folgenden Fällen, wo G. eine Vergleichung der Regeln Pâṇini's mit den Regeln des Vâj. Prât. anstellt, dieselben auch bereits von mir zu diesem Zwecke citirt worden sind. Da G. (p. 201) „the following synopsis of rules" als einen „extract from those I (sic!) have collected . . ." bezeichnet, so würde es dankenswerth sein, wenn er nach Erledigung dieses „extract" nunmehr mit den sonstigen dergl. rules, die er noch aufserdem gesammelt hat, herausrücken wollte.

dâtta *), ohne dafs das Vâj. Prât. hier davon Notiz nimmt: nur für pakti findet sich weiterhin darin eine Regel 4, 64, deren Fassung „paktîrhasayor anta udâtta âdir vâ" indessen wohl auch für G. völlige Unbekanntschaft mit Pâṇini bekunden wird. Wenn es somit zwar ganz wahrscheinlich ist, dafs die Regel Vâj. Pr. 2, 22 im Hinblick auf sonstigen Gebrauch des Wortes bhûti als antodâtta abgefafst sein mag, so kann es doch in keinem Fall jene Regel Pâṇini's sein, gegen welche darin polemisirt wird, insofern sich das Schweigen K.'s über die andern drei in derselben mit von dem Accente der Vâj. S. abweichendem Accent aufgeführten Wörter schwerlich erklären lassen möchte. — Wie der Zusatz: anâmantritâni in 2, 48 „a distinct criticism" gegen P. 6, 2, 141 (bh. na vy.) sein soll, verstehe ich nicht: es ist bei Pâṇini daselbst gar nicht vom Vocativ die Rede, die allgemeinen Regeln für die Tonlosigkeit des Vocativs sind daher auch auf diese Götter-dvandva ganz ebenso gültig, wie in jedem andern Falle, und es wäre sehr abgeschmackt, Pâṇini darüber einen Vorwurf machen zu wollen, dafs er dies nicht noch ausdrücklich bemerkt habe. Das Wort gehört somit zu den sonstigen dgl. überflüssigen Zusätzen, deren das Vâj. Prât. eine so reiche Zahl enthält. — Wenn Pâṇini 8, 3, 36 blofs angiebt, dafs finales s vor einem der drei dumpfen Sibilanten entweder diesen sich assimiliren oder visarjanîya werden kann, während Vâj. Pr. 3, 8. 9 für beide Fälle die Auktorität je eines bestimmten

*) In Ts. 2, 4, 7, 2 ff. (und sonst) wechselt vṛíshṭi fortwährend mit vṛishṭí.

**) pákti Vs. 21, 59: — vítti 18, 14: — vṛíshṭi 2, 16. 13, 30. 14, 8. 24. 15, 6. 18, 9. 28. 55. Auf letzteres Wort hatte ich übrigens bereits selbst in meiner Erklärung zu Vs. Prât. 2, 22 hingewiesen.

Lehrers anführt, so will mir nicht recht einleuchten, weshalb diese Angaben nur in direktem Bezug auf Pâṇini 8, 3, 36 gemeldet werden können, ohne diesen Bezug aber „utterly inexplicable“ sein würden: und zwar will es mir um so weniger einleuchten, da das Vâj. Pr. ausdrücklich sich hiebei seiner ganz besonderen Terminologie (mud statt des çar bei Pâṇini) bedient, also eine von Pâṇini ganz unabhängige Stellung dabei einnimmt. — Ebenso ist Vâj. Pr. 3, 14. 15 die Angabe, dafs das im padapâṭha stehende saḥ im saṃhitâpâṭha der Vs. seinen visarjanîya verliert 1) vor oshadhi und ima an den betreffenden beiden Stellen*), 2) vor jedem Consonanten, nicht nur nicht „out of place“ oder „utterly inexplicable“, aufser wenn auf die Regel Pâṇini's 6, 1, 134 bezogen, sondern sie ist absolut nothwendig und hat mit letzterer gar nichts zu thun. — Ganz dasselbe gilt von den Regeln 3, 22. 27. 30, welche (resp. in Gemeinschaft mit 21—24) die in der Vs. vorkommenden Fälle behandeln, wo ein im padapâṭha stehender visarjanîya im saṃhitâpâṭha vor folgendem k und p zu s oder sh wird, und welche unbedingt nothwendig sind, ohne dafs es irgend nöthig wäre, Pâṇini's Regeln 8, 3, 54. 52. 51 (sämmtlich bh. na vy.) als im Hintergrunde lauernd anzunehmen. Wenn die Regeln des Vâj. Prât. bestimmter gefafst sind, als dies bei Pâṇini der Fall ist, so ist dies kein Beweis für die Priorität des Letztern, insofern das Bessere nach G. immer das Spätere sein soll, sondern es liegt eben ein-

*) Wegen des von G. in dem Text des Vâj. Pr. hinzugefügten „only“ verweise ich ihn auf seine eigene Bemerkung p. 192 in Bezug auf: „the quietly introducing such innocent words as „more“ or „almost“ or „already“ or „somuch“ or similar adverbs of small sice, which have not the slightest claim to any such hospitality“ etc.

fach daran, dafs der Verf. des Vâj. Prât. (s. diese Studien 4, 86) „durch die Beschränkung auf den einen Text der Vâj. S. günstiger gestellt ist, als Pâṇini, dem der ganze Sprachschatz als Vorlage dient, und dafs er daher Regeln mit einer gewissen Sicherheit und Bestimmtheit geben kann, bei denen Pâṇini entweder unentschieden hin und her schwankt (bahulam) oder sich in irriger einseitiger Weise entschieden hat (vgl. zu 2, 30. 55. 3, 27 [dies ist die Regel, um die es sich hier handelt]. 95. 4, 58)." — Auch Vâj. Pr. 3, 55 „hinter andern Vokalen als a, â wird s in demselben Werke zu sh" ist eine unbedingt für die richtige Herstellung des saṃhitâpâṭha aus dem padapâṭha erforderliche Regel. Zwischen ihr und Pâṇ. 8,3, 59 besteht gar kein irgend nothwendiger direkter Zusammenhang: sie hat es blos mit der phonetischen Vorlage des padapâṭha zu thun, braucht sich gar nicht darum zu kümmern, ob die betreffenden Vokale zu einem âdeça oder einem pratyaya gehören oder nicht, und verwendet endlich auch für dieselben den dem Vâj. Prât. eigenthümlichen Ausdruck bhâvin, der allein an und für sich schon ihre Unabhängigkeit von Pâṇini zu erweisen vermag. — Bei den Regeln 3, 56. 57, die ich nach dem Schol. als entschieden überflüssig bezeichnet habe, wird G. von einer argen Nemesis erreicht. Er bemerkt: „as Professor Weber is not so easily consoled and not so leniently disposed towards Kâtyâyana, as Uvaṭa is, I may tell him, that these rules are levelled against Pâṇini's rules 8, 3, 57 [bh. na vy.] and 58 which omit to include r." Wenn diese Annahme schon an und für sich blos für 3, 57 passen könnte, da nur darin das r erwähnt ist, also nicht auch für 3, 56, so beruht sie doch ferner ihrerseits auf einer vollständig falschen Auffassung der beiden sûtra des Pâṇini,

welche keineswegs „omit to include r", was in der That ein sehr starkes Vergehen wäre *), welches seinem hochgefeierten Pâṇini zuzumuthen uns von G. denn doch Wunder nimmt. Schon daſs keines der vârttika oder Scholien diese „omission" namhaft macht, hätte G. in dieser Anklage vorsichtig machen sollen. In der That ist r in „iṇkoḥ" P. 3, 57 mit einbegriffen, da der pratyâhâra „iṇ" nicht etwa blos, was an und für sich auch möglich wäre, und wie G. annehmen muſs, die beiden Vokale i, u umfaſst — von denen die Calc. Ausgabe zufälliger Weise allein Beispiele giebt (agnishu, vâyushu)! — sondern, wie G. û. A. auch aus Böhtlingk's Erklärendem Index p. 424 sich hätte unterrichten können, „alle Vokale (a ausgenommen), h, y, v, r und l", wobei Böthlingk ausdrücklich auf P. 8, 3, 59. 57 (unser sûtra hier). 78 verweist. Nach G.'s Auffassung von iṇ hätte Pâṇini nicht blos r, sondern z. B. auch ṛi, e, o, au vergessen, resp. versäumt, Regeln darüber zu geben, daſs es pitṛishu, açveshu, goshu, naushu heiſsen müsse. Habemus confitentem reum! — Weniger bestimmt, obschon immer noch hochtrabend genug, drückt sich G. bei 2, 55 (über den Accent von Götterdvandva, deren erstes Glied indra oder soma ist) aus, wo er meine Bemerkung, daſs der das Wort soma betreffende Theil dieser Regel nicht auf die Vâj. S. passe, und die drei Möglichkeiten, die ich zur Erklärung dieses Umstandes fragend aufstelle, dahin beantwortet: „I will try to relieve his [d. i. meine] anxiety by expressing the belief that this sûtra and the next (2, 56) are criticisms on Pâṇini's general rule 6,

*) Es würde dann bei Pâṇ. nicht nur eine Regel über die Bildung von gîr-shu, dhûr-shu fehlen, sondern auch über die von bibhar-shi, akâr-sham u. dgl. mehr.

2,141 [bh. na vy.] and on his special rule 6, 2, 142 [bh. na vy.]." Mein „belief" dagegen ist, dafs, wenn der Verf. des Vâj. Prât. die übrigens auch von mir bereits selbst zur Vergleichung herangezogene Regel Pâṇini's 6, 2, 142 kritisiren wollte, ohne sich dabei um die Vs., die Vorlage seines Werkes, zu bekümmern, so hätte er sich denn doch wenigstens genauer an Pâṇini's Worte anschliefsen müssen: wozu also die Hervorhebung des Wortes soma — um dieses allein handelt es sich hier — welches bei Pâṇini gar nicht erwähnt wird? Der Theil der Regel dagegen, der sich auf indra bezieht, ist ebenso wie Regel 56, als Ergänzung zu 48, unbedingt nothwendig, und bedarf Beides in keiner Weise des Hintergrundes der Pâṇinischen sûtra. — Ganz dasselbe gilt auch von den Regeln 3, 59. 60. 61, die für die Herstellung des saṃhitâpâṭha aus dem padapâṭha unbedingt nöthig sind und durchaus nicht des Bezuges auf Pâṇ. 8, 3, 107 bedürfen, um „explicable" zu sein.

Hiermit wären denn diejenigen Punkte erledigt, welche G. zunächst ausschliefslich ad 1) zum Erweise für den ersten Satz seiner Theorie, für den unbedingten kritischen Bezug nämlich des Vâj. Prât. auf Pâṇini, geltend macht. Wir kommen nunmehr (p. 204) zu denjenigen Punkten, welche zwar auch dafür, zugleich aber auch ad 2) zum Erweise des zweiten Satzes derselben, dafs nämlich der Verfasser des Vâj. Prât. „the very same Kâtyâyana" sei „who wrote the vârttikas to Pâṇini" dienen sollen, zu den speciellen Beziehungen also zwischen Vâj. Prât. und den vârttika, welche deren gemeinsamen Ursprung verbürgen. Wir gehen dieselben ebenfalls der Reihe nach einzeln durch. — Wenn sowohl das Vâj. Prât. 1, 37 als ein vârttika zu P. 3, 3, 108 die Bildung von Wörtern wie akâra

ikâra lehren, so ist dies ein Zusammentreffen, welches für die Identität der Verff. beider Regeln gar nichts zu beweisen vermag, da dgl. Wörter sich auch bereits in den Brâhmaṇa, so wie in dem Ṛik Prât., Çâñkhâyana çr. s. u. s. w. vorfinden, ihre Bildung somit eine allgemein bekannte ist. Wenn aber G. weiter von diesen beiden Regeln bemerkt, dafs sie „complete Pâṇini's rule 3, 3, 108", so wird dies theils nicht blos mir unverständlich sein, da dieses sûtram „beim Namen einer Krankheit kann beliebig das Affix ṇvul eintreten" gar nichts mit dergl. zu thun hat*) (das vârttikam ist daselbst eben völlig „out of place"), theils würde die Regel des Vâj. Prât., selbst wenn „Pâṇini's rule" sich auf etwas Entsprechendes bezöge, dennoch auch für sich allein völlig „explicable" sein, insofern sie ja den Zweck hat, einen der im Innern des Werkes gebrauchten Ausdrücke (âkhyâ 1, 33) zu erläutern. — Alles dies gilt in ganz gleichem Mafse von der Regel 1, 40 über die Bildung des Wortes repha und ihre Beziehung zu einem andern vârttikam zu demselben sûtra Pâṇini's, nur dafs hier noch der weitere Umstand hinzutritt, dafs der Inhalt beider Regeln nicht einmal identisch ist: die eine (Vâj. Pr.) fügt epha an r, die andere (das vârtt.) ipha an ra. — Die Regel 3, 38 „der im padapâṭha stehende visarjanîya von ahaḥ wird im saṃhitâpaṭha vor pati zu r" ist in Vâj. Prât. unbedingt nothwendig, und durchaus nicht „out of place" oder „utterly inexplicable", wenn man ihr nicht den Zweck unterlegt, eine „omission" in P. 8, 2, 70 anzudeuten: wenn nun ein vârttikam „aharâdînâm patyâdishu" diese Aufgabe übernimmt, so spricht es eben doch

*) G. mufs es sich gar nicht angesehen haben, als er diese Worte schrieb.

nicht von aharpati allein, sondern von „ahar u. s. w." und von „pati u. s. w.", also zwei ganzen Reihen derartiger Wörter. Eine Identität beider Verfasser nun würde hieraus nur etwa dann dennoch zu folgern sein, wenn anzunehmen wäre, dafs das Wort aharpati nicht Jedem von ihnen Beiden ganz unabhängig von einander bekannt sein konnte!! — Ebenso ist 3, 12 (Ausstofsung eines visarjanîya vor einer Sibilans, auf welche eine Tenuis folgt) eine für die richtige Herstellung des saṃhitâpâṭha unbedingt nothwendige Regel, überdem abgefafst in der dem Vâj. Prât. eigenthümlichen Terminologie. Wenn ein vârttikam zu Pâṇ. 8,3, 36 ähnlichen Inhalts ist, so folgt daraus eben nur, dafs beide Verff. das betreffende Gesetz*) kannten, keineswegs aber die Identität ihrer Person: es stellt übrigens dieses vârttika die Regel nur als beliebig hin (vâ lopo vaktavyaḥ) und scheidet sich somit unmittelbar von 3, 12, wo dieselbe unbedingt gefordert wird. — Auf die „direkten Berührungspunkte" des Vâj. Pr. mit den betreffenden vârttika bei 3, 13**). 41. 46. 47***) habe ich selbst bereits hingewiesen. Die betreffenden Regeln sind übrigens sämmtlich — 46 ausgenommen — im Vâj. Prât. unbedingt nothwendig zur richtigen Herstellung des saṃhitâpâṭha, also gar nicht „out of place" oder „utterly inexplicable", aufser wenn auf Pâṇ. 6, 3, 109. 3, 2, 49 bezogen. Die in 46 gelehrte Bildung von shoḍaça und shoḍanta, sowie die in 42 gelehrte Bildung von dûṇâça ist allerdings überflüssig. Dafs indessen die betref-

*) Das offenbar mannichfach ventilirt worden ist, vgl. die von mir zu 3, 12 angeführte Stelle des Taitt. Prât.

**) Von G. übergangen. — Das vârttika spricht aber von „pîvopavasanâdînâm", das Vâj. Prât. von pîvopavasana allein.

***) Die Ausnahme von âḍambara ist im vârttika nicht erwähnt.

fenden Regeln nicht nothwendiger Weise von dem Verf. der den gleichen Gegenstand behandelnden vârttika herrühren müssen, versteht sich theils von selbst, theils ergiebt es sich direkt gerade aus der Verschiedenheit, die hierbei zwischen Vâj. Prât. und den vârttika obwaltet. Die Regel 46 spricht von daçan und danta, das vârttika dagegen von daçan und datṛi d. i. (vergl. Pâṇ. 5, 4, 141) dant (, des Plurals wegen, datṛidaçasu, wohl auch noch, wie die Kâçikâ will, vom Affix dhâ). Das Vâj. Prât. giebt überdem eine bestimmte Bedeutung für shoḍanta an, wonach das Wort nur bahuvrîhi, nicht karmadhâraya (resp. dvigu) sein kann: im vârttika fehlt diese Beschränkung. Beide sind also nicht „identical in contents", wie G. angiebt. Die Regel 42 sodann (und resp. 41) spricht nur von dûṇâça (und resp. dûḍabha), das betreffende vârttikam dagegen nennt aufser beiden Wörtern auch noch dûḍâça und dûḍhya (falsch für dûḍhî, wohl nach dem Ṛik Prât., vergl. Pertsch Upalekha p. 41. 42). Die Regeln über diese irregulären Wörter sind eben keineswegs ein Eigenthum des vârttika-Verfassers, so dafs aus ihrer theilweisen Gemeinsamkeit dessen Identität mit dem Verf. des Vâj. Prât. folgern müfste, sondern gehören auch dem Ṛik Prât. und Ath. Prâtiçâkhya. Die Priorität aber des Ṛik Prât. wenigstens vor dem vârttika-Verfasser wird G. nicht anzweifeln können, da er es ausdrücklich als älter denn das Vâj. Prât. ansetzt, dessen Verf. er ja eben mit Letzterem identificirt. — Was endlich den letzten dieser Fälle betrifft, die Regel nämlich 3, 83 „nach ṛi, sh, r wird ein in demselben pada befindliches n zu ṇ", so gilt auch von ihr dasselbe, was nun schon oft genug bemerkt worden ist: sie ist unbedingt nothwendig zur Herstellung des

saṃhitâpâṭha und bedarf somit in keiner Weise des Hintergrundes von Pâṇ. 8, 4, 1, um nicht „out of place“ oder „utterly inexplicable“ zu sein. Wenn ihre Fassung eine richtigere ist als die des Pâṇini'schen sûtra, bei welchem der ṛi-Vokal fehlt, ein Mangel, der daher von einem vârttika korrigirt wird, während Patañjali denselben zu entschuldigen, respective wegzuleugnen sich bestrebt, so möchte denn doch wohl schwerlich alleinig hierauf hin 1) die Posteriorität des Vâj. Prât. nach Pâṇini und 2) die Identität seines Verf.'s mit dem Verf. des betreffenden vârttika gefolgert werden dürfen. Kann G., Pâṇini's Prophet, straucheln — und der pratyâhâra „iṇ“ ist ein Beweis dafür —, so wird auch Pâṇini nicht unfehlbar zu sein brauchen, und der betreffende Mangel wird zu den 10,000 anderen Ausstellungen (G. p. 122, oben p. 43) zu rechnen sein, die der vârttika-Verfasser, mit Recht oder Unrecht, gegen Pâṇini geltend macht.

So wären wir denn nunmehr schliefslich bei denjenigen Beweisen angelangt, welche G. ad 3) für den dritten Satz seines Theorems anführt, dafür nämlich, dafs der beiden Werken gemeinsame Verf Kâtyâyana zuerst das Vâj. Prât., später erst die vârttika zu Pâṇini verfafst habe.

Fakta werden uns hier nicht vorgelegt, sondern nur Spekulationen, die nur unter unbedingter Voraussetzung der Identität beider Verfasser irgend welchen Werth haben könnten. Und zwar wird einestheils der Umstand, dafs nicht zu allen den im Prâtiçâkhya gemachten Ausstellungen gegen Pâṇini — wir haben gesehen, dafs dergleichen überhaupt gar nicht darin gemacht sind — sich entsprechende vârttika finden, dahin interpretirt, dafs nicht anzunehmen sei, dafs Kâtyâyana erst die vârttika geschrie-

ben und dabei so viele Gelegenheiten „to find fault with Pâṇini“ versäumt habe, während sich umgekehrt wohl denken lasse, dafs der spätere Verf. der vârttika in einem früheren Werke durch die „critical tendency which he afterwards fully developed in his vârttikas“ habe über die Grenzen dieses Werkes hinausführen lassen, wobei es sich dann leicht erkläre, warum die späteren „vârttikas treat merely of those sûtras of Pâṇini“, die nicht bereits im Vâj. Prât. behandelt worden waren. Im Widerspruch zu diesem „merely“ wird sodann anderntheils die Behauptung aufgestellt, dafs die mehrfachen Differenzen, die sich „between such of his sûtras and such of his vârttikas as are closely related to one another“ vorfinden, wie wir so eben p. 114 sq. gesehen haben, als Verbesserungen jener durch diese, diese somit eo ipso als später abgefafst anzusehen seien. Zwar eine Art Cirkelschlufs, aber doch kein übler Kunstgriff, sich jener Differenzen, welche laut genug gegen die Identität beider Verfasser sprechen, zu entledigen! Zugegeben auch, dafs zu dem Inhalte von 3, 38. 13. 41. 42 eine Erweiterung in den betreffenden vârttika vorliegt, ist deshalb deren spätere Abfassung durch denselben Verf. eine durch irgend etwas irgendwie bedingte Annahme? und wo steckt die „Verbesserung“ bei 1, 40. 3, 46. 47? Bei der Beschränkung zu 3, 12 spricht gegen Abfassung durch denselben Verf. schon die verschiedene Terminologie: denn da wir aus dem vârttika zu 8, 4, 48: trayo dvitîyâḥ çari Paushkarasâdeḥ sehen, dafs der vârttika-Verf. den nicht-Pâṇinischen Ausdruck dvitîyâḥ beibehält, wenn er eine fremde prâtiçâkhya-Autorität citirt, so könnte man wohl erwarten, dafs er bei einem Citat aus seinem eignen prâtiçâkhya auch dessen Terminologie,

also jitpare statt kharpare, beibehalten würde. Wir kommen hierauf weiter unten wieder zurück. Was ferner wird aus unmittelbaren Widersprüchen? Wenn z. B. das eben angeführte vârttikam zwar nicht in direktem Gegensatze zu Vâj. Pr. 4, 119 steht, der Inhalt dieser Regel darin vielmehr nur, und zwar allerdings sehr bedeutend, erweitert wird, so steht dagegen das vârttikam zu 8, 4, 45: yaro 'nunâsike pratyaye bhâshâyâṃ nityavacanam ebenso wie das sûtram selbst: yaro 'nunâsike 'nunâsiko vâ in unbedingtem Gegensatze zu Vâj. Pr. 4, 120: pañcame pañcamam. Nach letzterer Regel (die, beiläufig bemerkt, zur Herstellung des saṃhitâpâṭha absolut nothwendig ist) wird jeder finale sparça vor einem Nasal durchweg in seinen Nasal verwandelt, nach Pâṇini aber (mit Hinzufügung der Halbvokale und Sibilanten) nur beliebig, womit das vârttika übereinstimmt, welches nur hinzufügt, dafs in der bhâshâ die Verwandlung in einen Nasal stets einzutreten habe, wenn der folgende Nasal ein Affix beginnt: für den Veda aber ist auch in diesem Falle die Verwandlung nur eine beliebige (vgl. G.'s eigene Interpretation dieses vârttika p. 124. 125). Eine gleiche Differenz besteht in folgendem Falle. Das erste vârttikam zu Pâṇ. 2, 4, 54 „statt Wrz. caksh wird — vor ârdhadhâtuka, d. i. in den allgemeinen Tempora — khyâ gebraucht" lautet: asiddhe çasya vibhâshâ yatvaṃ vaktavyam „im asiddha-Abschnitt (Pâṇ. 8, 2—4) hätte die beliebige Verwandlung des ç in y gelehrt werden sollen", und ist somit auf die Voraussetzung einer Wurzel kçâ gegründet, die beliebig zu khyâ werden kann (also wie im Ṛik Prât.): in Vâj. Prât. 4, 164 wird ausdrücklich khyâ als Grundform angesetzt, welche nach Ansicht eines Lehrers auch kçâ

gesprochen werden könne. Es ist zu vermuthen, dafs eine noch speciellere Vergleichung der vârttika mit dem Vâj. Prât., als bisher von mir angestellt worden ist, noch andere dergl. Differenzen ergeben wird. Das Vorgehende reicht indefs völlig aus zum Erweise, dafs der Vf. der vârttika, unter Annahme der gewöhnlichen kritischen Grundsätze, nicht zugleich auch als Vf. der vârttika angesehen werden kann.

Nachdem wir uns bisher lediglich in dem Kreise der von G. für die drei Sätze seiner Theorie angeführten Argumente bewegt, und dieselben, wie ich hoffe, durchweg als unhaltbar erkannt haben, gehe ich nunmehr dazu, sie auch noch von andrer Seite her zu beleuchten. Zunächst eine Frage ad 1). Wenn wirklich das Vâj. Prât. vom Verf. der vârttika zugleich als erstes Vehikel seiner Kritik gegen Pâṇini verfafst war, wie ist es zu erklären, dafs weder bei Patañjali noch bei irgend einem andern Commentar bis jetzt irgend eine Spur davon sich gefunden hat? Bei der Continuität der Tradition, die gerade G. sonst so prägnant betont, wäre es zum Mindesten höchst auffällig, dafs ein solches Faktum beinahe seit seiner Existenz — denn zwischen dem Verf. der vârttika und Patañjali wird wohl kein gar zu grofser Zeitunterschied bestehen?*) — so vollständig mit Stillschweigen bedeckt gewesen sein sollte, um seiner Entdeckung erst durch G. entgegenzusehen. Der gröfste Theil jener Regeln Pâṇini's, die nach G.'s Annahme im Vâj. Prât. mit vârttika's bedacht sind,

*) G. spricht sich hierüber nirgendwo direkt aus. Auf p. 189 (s. oben p. 66) nimmt er allerdings einen gröfseren Zeitraum zwischen Pâṇini und Patañjali an, als zwischen Pâṇini und Kâtyâyana. Dies ist in der Ordnung. Nach p. 227 zu schliefsen (s. unten p. 137) erscheint es aber ferner allerdings, als ob G. nicht blos Pâṇini, sondern auch den vârttika-Verf. für vorbuddhistisch hielte!

wird zudem von Patañjali gar nicht erklärt: es wird also — lassen wir einmal die Frage nach der Authentität jener sûtra selbst hierbei ganz bei Seite — gar keine Notiz von diesen „vârttika“ genommen, noch viel weniger ein Versuch gemacht dieselben zurückzuweisen, wie dies doch bei den wirklichen vârttika, wo irgend möglich, durchweg geschieht. In der That, ein so wesentlicher Mangel bei dem sonst so überausführlichen und auf die Ehre Pâṇini's so eifersüchtig bedachten Patañjali läfst sich wohl nur unter der Voraussetzung erklären, dafs es ihm so ging, wie mir, dafs er nämlich nicht den geringsten direkten Bezug zwischen den Regeln des Vâj. Prât. auf der einen und denen Pâṇini's auf der andern Seite zu wittern im Stande war. — Was ad 2) die Identität der beiden Kâtyâyana betrifft, so ist als weiterer direkter Beweis gegen dieselbe — ganz abgesehen von der schon oben (p. 96) geltend gemachten geringschätzigen Behandlung der als Yâjnavalkyaprokta geltenden brâhmaṇa durch den vârttika-Verf., welche sich in keiner Weise bei dem Verf. des Vâj. Prât. als möglich denken läfst — noch ein Umstand anzuführen, der ganz allein schon dieselbe unbedingt unmöglich macht. Es sind dies nämlich die dem Vâj. Prâtiçâkhya eigenthümlichen*) termiṇi technici: sim, jit, mud, dhi, bhâvin. Der vârttika-Verf. macht von denselben nirgendwo Gebrauch, nicht einmal da, wo er nach G.'s Auffassung seine eigene im Vâj. Prât. gegebene Regel berichtigt (s. oben p. 118). Nun, wer einmal alle Differenzen nicht gelten lassen will, sondern von vorn herein von der Identität beider Kâtyâyana durchdrungen ist, könnte allenfalls auch hiefür eine

*) dhi scheint sich auch im Taitt. Prât. 1, 6 zu finden. Die Stelle ist mir aber nicht recht klar.

Ausrede finden und sagen, der vârttika-Verf. habe sich eben in seinem frühern Werke, dem Vâj. Prât., einer andern Terminologie bedient, als in seinem späteren, den vârttika's, wo er sich der Pâṇinischen Terminologie angeschlossen habe. Es ist ja aber dies letztere denn doch nicht ganz unbedingt der Fall. G. weist selbst (p. 207) eine Reihe von technischen Ausdrücken auf*), die bei Pâṇini nicht vorkommen: ebenso gut, wie er diese verwendet, hätte der vârttika-Verf. auch die in seinem angeblich früheren Werke, dem Vâj. Prât., gebrauchten dergl. Wörter in Anwendung bringen können. Ganz entscheidend indessen ist nun einfach der Umstand, dafs unter diesen, dem vârttika-Verf. eigenthümlichen nicht-Pâṇinischen Ausdrücken sich Einer findet, jit (vârtt. 3 zu P. 1, 1. 68 Ballantyne p. 757), der auch im Vâj. Prât. gebraucht wird, in beiden Werken aber eine vollständig verschiedene Bedeutung hat**).

Kehren wir nunmehr, nach Erledigung der G.'schen Theorie von dem vârttika-Verhältnifs des Vâj. Prât. zu Pâṇini sowie von der Identität seines Verf.'s mit dem vârttikakâra, zu der eigentlichen Streitfrage selbst zurück, zu der Frage nämlich nach Priorität oder Posteriorität des Vâj. Prât. oder des Pâṇini, so gilt das einzige Argument, welches G. sonst noch für die Priorität des Pâṇini anzuführen weifs (p. 207), dem Ausdrucke tiñ in Vâj. Prât. 1, 27, der mit einem stummen Buchstaben versehen ist, und

*) Dieselbe ist nicht vollständig: z. B. fehlt darunter noch taṇ.

**) Wenn der vârttika-Verf. die Wörter pit, ghu auch in einem andern Sinne braucht, als in dem, welchen sie in Pâṇini's Terminologie haben, so ist dies schlimm genug: aber dafs er in seiner eigenen Terminologie dasselbe Wort für zwei verschiedene Dinge verwenden sollte, ist kaum denkbar.

daher in die Categorie der anubandha gehöre, somit nach Patañjali's Zeugnifs (s. oben p. 85 sq.) die Posteriorität nach Pâṇini bedinge. Vorausgesetzt, wie oben so auch hier, dafs die Gültigkeit von Patañjali's Angabe für die, nach G. um mindestens fünf Jahrhunderte zurückliegende, Zeit des Pâṇini eine unbedingte sei, so gilt dieselbe denn doch ausdrücklich nur für solche anubandha, durch welche „kâryâṇi kriyante", wie es an der betreffenden Stelle heifst, d. i. die überhaupt einen grammatischen Einflufs ausüben. Dies kann von dem ñ in tiñ nicht gesagt werden, da die damit gebildeten Wörter keineswegs dadurch „ñit" werden*). Es ist vielmehr dieses ñ nur ein zur Bildung des pratyâhâra ti (oder ta) bis mahiñ verwendeter stummer Buchstabe, der gar keinen wirklich grammatischen Einflufs beansprucht, sondern eben nur pratyâhârârthaḥ ist, wie der Schol. zu 3, 4, 78 direkt angiebt. Es kann daher, auch bei striktester Annahme des von Patañjali Gesagten, dennoch tiñ sehr gut ein Ausdruck sein, der bereits vor Pâṇini bestand**), insofern jene Angabe Patañjali's auf ihn gar keine Anwendung findet. Er theilt somit das Loos

*) Dafs die Personalendungen durch dieses ñ nicht ñit werden, ergiebt sich aus P. 3, 4, 113 (bh. na vy.): tiñ çit sârvadhâtukam „sârv. heifsen die tiñ sowie die ein ç als stummen Buchstaben habenden Affixe", im Verein mit 1, 2, 4: sârvadhâtukam apit „die sârv. mit Ausnahme derer, die p als stummen Buchstaben haben (sind ñit, 1, 2, 1)". Wenn die tiñ als solche schon ñit wären, würde diese ausdrückliche Bezeichnung derselben als ñit ganz überflüssig gewesen sein.

**) Dafs die Personen des Verbums schon vor Pâṇini in derselben Reihenfolge standen, wie dies bei ihm der Fall ist (vgl. seine Definition in 1, 4, 101), d. i. die für uns dritte Person die erste war, wissen wir aus Nirukti 7, 1. 2 „parokshakṛitâḥ sarvâbhir nâmavibhaktibhir yujyante prathamapurushaiç câkhyâtasya | — athâdhyâtmikya uttamapurushayogâ aham iti caitena sarvanâmnâ | Für das Bestehen des pratyâhâra tiñ freilich (insbesondere für die eigenthümliche Mischung der Präsensendungen des Parasmaipadam mit den Imperfect-Endungen des Âtmanepadam) ist damit nichts gesagt.

aller der übrigen Uebereinstimmungen, die zwischen Vâj. Prât. und Pâṇini bestehen, bedingt in keiner Weise des Ersteren Posteriorität nach Letzterem. — Dagegen würde die Bühlersche Vermuthung (s. oben p. 30 n.), dafs das im varṇasamâmnâya des Vâj. Prât. als fulcrum der Aussprache gebrauchte iti (8, 7. 1, 36) — welches im Innern des Werkes bereits in der abgekürzten Form it vorkömmt, s. rit = mit r versehen 4, 33. 7, 9 — die organische Form des in Pâṇini's Terminologie in gleichem Sinne verwendeten it sei, unmittelbar für die Priorität des Vâj. Prât. Zeugnifs ablegen.

Hiermit wäre das erledigt, was G. sein „literary argument" für das chronologische Verhältnifs des Pâṇini zu den prâtiçâkhya nennt. Wir kommen nunmehr zu seinem „historical proof, that not only the work of Pâṇini but Pâṇini himself*) preceded by at least two generations the author of the oldest Prâtiçâkhya" d. i. des Ṛik Prât. (p. 207). Wenn sich hiebei G. zunächst dafür, dafs das Ṛik Prât. das älteste Prât. sei, auf meine eigene Darstellung in der Einleitung zur Uebersetzung des Vâj. Prât. beruft**), so bedaure ich, dafs ich „the great pleasure", welches er fühlt, in „being able for once in a way" mit mir übereinzustimmen (p. 208), stören

*) Was diese bei G. sehr eigenthümliche Unterscheidung des „Pâṇini" von seinem „Werke" soll, werden wir sogleich (p. 126. 127) bei Gelegenheit des Namens Çaunaka sehen.

**) Im Widerspruch übrigens mit sich selbst: denn p. 186 heifst es: „Prof. Weber — does not sweep over all the Prâtiçâkhyas with his chronological brush, but merely records his views of the relation of Pâṇini to one of them, the Prât. of Kâtyâyana". — Wenn ich nicht irre, habe ich mich übrigens am a. O. dieser Studien 4, 87 auch noch über das Verhältnifs Pâṇini's zu einem zweiten Prât., dem Ath. Prât. nämlich, ausgesprochen: also nicht „merely — to one of them".

mufs. Ich kann nicht finden, dafs ich irgendwie behauptet hätte, das Ṛik Prât. sei das älteste Prât.: höchstens könnte dies aus der Reihenfolge geschlossen werden, in der ich das Verhältnifs des Vâj. Prât. der Reihe nach zu Ṛik Prât., Nirukti, Taitt. Pr., Ath. Pr., Pâṇini behandle: hiebei indefs hat mich nur die Rücksicht auf den Rang der betreffenden Veden geleitet: der Ṛik steht voran, und zwar erst das Ṛik Prât., welches sich auf die Gestalt seines Textes, sodann die Nirukti, die sich auf dessen Erklärung bezieht. Wenn ich nun bei der Darstellung der Beziehungen des Vâj. Prât. zum Ṛik Prât. sage, dafs ich irgend welche direkte Beziehung dazu bis jetzt nicht habe auffinden können, „es müfste denn etwa 1, 166. 3, 42 daraus entlehnt sein", wenn ich ferner bei adhy. 7. 8, die ich aber ausdrücklich als „späteren Nachtrag" bezeichne, dergleichen Entlehnungen direkt nachweise, und wenn ich endlich in der Terminologie des Vâj. Prât. einen „weiteren Fortschritt" finde *), so sage ich doch andrerseits ausdrücklich: „was zunächst das Ṛik Prât. betrifft, so enthalte ich mich einstweilen eines speciellen Urtheils, bis dieses schwierige Werk, das jedenfalls wohl aus mehreren, der Zeit nach verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, uns ganz vorliegen wird": und ferner: „die Lehre vom kramapâṭha ist im Vâj. Prât. etwas abweichend vom Ṛik Prât. behandelt, und zwar, wie mir scheint, in alterthümlicherer Weise, s. zu 4, 194". Mit der Zusammensetzung des Ṛik Prât. aus verschiedenen, der Zeit nach getrennten Stücken hat sich auch Benfey (s. oben p. 104. 105) einver-

*) Der vom Schol. als pûrvâcâryasaṃjnâ bezeichnete Ausdruck soshman (1, 54) gehört nicht blos dem Ṛik Pr., sondern auch dem Ath. Pr. an, vgl. auch Patañjali zu 1, 1, 50 (Ballant. p. 568).

standen erklärt, und ist derselbe, wie wir sahen, sogar direkt der Ansicht, dafs das Vâj. Prât. unbedingt als älter zu gelten habe. Das Ath. Prât. habe ich allerdings als das jüngste Prât. bezeichnet, aber in Bezug auf das relative Alter des Taitt. Prât., mit welchem G. in einer Zeile fertig wird — and I infer too, that of the Taitt. Saṃhitâ — mich gar nicht ausgesprochen. — Es folgt nun ein eigenthümliches Dilemma für G. Da er nämlich auf p. 209 nachweisen will, dafs Gleichheit der Namen bei Autoren desselben Faches auch Identität der Personen bedinge, „unless there be particular and good reasons, which would induce us to arrive at a contrary conclusion", so ist es ein störender Umstand, das Pâṇini (4, 3, 106) „speaks of Çaunaka as an ancient authority" (p. 81 Note), während im Eingange des Ṛik Prât. 1, 1 Çaunaka ausdrücklich als dessen Verf. bezeichnet wird*). Obschon nun „there is no evidence, to show that the Çaunaka named in both works is not the same personage"**), so ist dennoch aus dem

*) tam padmagarbham paramaṃ tv âdidevam praṇamya 'rcâṃ lakshaṇam âha Çaunakaḥ | Müller (ad l.) bezeichnet „wegen der Störung, die das Metrum dadurch erleidet", Çaunakaḥ als spätere Zuthat. Ich kann diese Störung nicht erkennen: im Gegentheil würde ohne Çaunakaḥ das Metrum gestört, resp. gar kein Metrum da sein. Es sind cd. zwei jâgata pâda: in ab. haben wir allerdings zwei traishṭubha pâda: diese Irregularität findet aber auch in den folgenden Versen, und sonst noch mehrfach im Ṛik Pr. statt.

**) Aber der „Çaunaka", von dem Pâṇini 4, 3, 106 spricht, ist ja als Verf. von vedischen Liedern (chandas) erwähnt, was G. selbst auf p. 149 auf das zweite maṇḍala des Ṛik bezieht. Gehört nun wohl das Ṛik Prâtiçâkhya damit in eine Categorie? resp. zu den „other and kindred portions" der Literatur, auf welche doch auch G. selbst (p. 209) die Nothwendigkeit der Identität zweier Autoren desselben Namens beschränkt? — Wie steht es ferner mit dem Çaunakîyam câturadhyâyikam", d. i. dem Ath. Prât.? da G. damit übereinstimmt, dafs das Ath. Pr. jünger sei als das Ṛik Prât., so würde doch hier wenigstens ein zweiter „Çaunaka" anzunehmen sein? — Ich wage überhaupt die „über-Pyrrhonische" Vermuthung, dafs es aufser dem Atidhanvan, Indrota, Kâpeya, Mahâçâla, Svaidâyana, Bhâradvâja,

„former „literary“ argument*) a certainty, that Çaunaka [nämlich der Çaunaka des Pâṇini] was not the author of the Prâtiçâkhya here named“, sondern jene Worte des Ṛik Prât. enthalten nur „a mere report of Çaunaka's having delivered certain rules which another later author brought into the shape of the Ṛik Prât. as we now find it“. Also ein „parakṛitam proktam“ (s. oben p. 69. 70) in optima forma. Nun wir sehen, wenn G. nur will, geht Alles. — Nach einer scharfen Polemik gegen meine Worte (diese Studien 4, 85) „Namensgleichheit kann bei Namen wie Kâtyâyana überhaupt nie Identität der Personen beweisen“**), die trotz der Beschränkung auf „Namen wie Kâtyâyana“ als „carrying Pyrrhonism beyond the confines of common sense“ bezeichnet werden, gelangen wir sodann zu dem schon vornweg angekündigten „historical argument“, dessen Gewicht eben einzig und allein auf der Voraussetzung basirt, dafs Namensgleichheit Identität der Person bedinge. „Es giebt (s. oben p. 41. 42) ein grammatisches Werk in 100,000 çloka, Namens saṃgraha, verfafst von Vyâḍi: so berichtet uns Nâgojibhaṭṭa. Statt des Eigennamens Vyâḍi nennt Patañjali zu 2, 3, 66 den Namen Dâkshâyaṇa. Dieser Name bezeichnet einen Nachkommen des Daksha oder des Dâkshi, und zwar mindestens in der dritten Generation, da er mit einem sogenannten yuvan-

---

welche Alle der Index zum zweiten Bande dieser Studien als den Namen „Çaunaka“ führend nachweist, denn doch noch eine unbeschränkte Zahl von dergl. „Çaunaka“ gegeben haben wird.

*) Welches sich doch aber bis auf die dürftige Angabe auf p. 199 (s. oben p. 101 sq.) gar nicht auf das Ṛik Pr., sondern nur auf das Vâj. Pr. bezog!

**) „Es sind eben Beide (Kâtyâyana) damit nur als Stammgenossen, resp. Anhänger derselben Schule, der Kaṭâs, erwiesen“, s. oben p. 95.

Affix gebildet ist, welches nur für Nachkommen vom Enkel abwärts verwendet wird, so lange das Familienhaupt noch lebt, oder ein älterer Bruder, oder sonst ein älterer Agnat von väterlicher Seite*). Da nun Pâṇini bei Patañjali zu 1, 1, 20 (Ballantyne p. 401. Böhtlingk Einl. p. VIII) den Namen Dâkshîputra, Sohn der Dâkshî, führt, Dâkshî aber nach den Commentaren (p. 211) dieselbe Stellung als weibliches Familienhaupt einnimmt, wie Dâkshi als männliches, so mufs Pâṇini Dâkshîputra dem Vyâḍi Dâkshâyaṇa, seinem „near relative", um „at least two generations" vorausgegangen sein. Und da nun Vyâḍi im Ṛik Prât. mehrfach citirt wird, so ist es sonnenklar, dafs Pâṇini eben auch dessen Verf. doch wenigstens um dieselben „at least two generations" voraus sein müsse". Quod erat demonstrandam. Schade nur, dafs die schöne Rechnung ohne den Wirth gemacht ist. Sie würde eben — lassen wir Anderes einstweilen bei Seite, um den Totaleindruck nicht zu verwischen — nur dann stimmen, wenn es entweder vor Patañjali's Zeit keinen andern Dâkshîputra, resp. Dâkshâyaṇa aufser den beiden von ihm Genannten gegeben hätte, oder wenn deren Nennung nicht von dem nach G. mindestens um fünf Jahrhunderte jüngeren Patañjali, sondern von einem Zeitgenossen des Pâṇini und des Vyâḍi herrührte. Bei strikter Beobachtung der Regeln Pâṇini's über das yuvan-Affix — und auf solcher allein basirt ja die Rechnung — könnte nämlich Vyâḍi den Namen Dâkshâyaṇa nur so lange geführt haben, als der Grofsvater Dâkshi, dessen „oldest sister" die Mutter Pâṇini's

*) Nach der Kâçikâ zu P. 2, 4, 60 (bh. na vy.) heifst übrigens schon der Sohn Dâkshâyaṇa, wenn der Vater Dâkshi heifst. G. bezeichnet dies als eine „inaccuracy".

war, oder ein älterer Bruder, oder ein älterer Agnat noch als Familienhaupt lebte. Sobald diese dagegen todt waren, wurde der bis dahin: Dâkshâyaṇa Genannte seinerseits: Dâkshi. Da nun somit in den fünf Jahrhunderten, welche nach G. mindestens zwischen Pâṇini und Patañjali anzusetzen sind, sich Dâkshi, Dâkshâyaṇa, Dâkshi, Dâkshâyaṇa etc. in steter Folge abgelöst haben müssen, so ist eben nicht im Allerentferntesten zu bestimmen, ob der Dâkshi, zu dem Vyâḍi als Dâkshâyaṇa gehörte, derselbe Dâkshi ist, zu dem Dâkshî, die Mutter Pâṇini's, als „oldest sister" gehörte. Wenn hienach die Möglichkeit vorliegt, dafs Vyâḍi Dâkshâyaṇa sogar ein Zeitgenosse des Patañjali selbst war, so ist andrerseits es vollständig ebenso gut möglich, dafs er zu einem noch älteren Dâkshi als Dâkshâyaṇa gehörte, als zu dem Dâkshi, dessen „oldest sister" Pâṇini's Mutter war. Es müfste denn G. etwa noch besondere Beweise dafür in der Tasche haben, dafs dieser Dâkshi der Erste seines Namens gewesen sei, dafs, bevor Pâṇini seine Regeln gab, es weder einen Dâkshi noch einen Dâkshâyaṇa gegeben habe! dann, aber auch nur dann würde wenigstens doch [Vyâḍi] Dâkshâyaṇa's Posteriorität nach [Pâṇini] Dâkshîputra erwiesen sein. Wenn ich nun meinerseits in Bezug auf Pâṇini's Bedeutung gar Ketzer genug bin, um überhaupt daran zu zweifeln, dafs seine Regel stets und überall in so strikter Schärfe zur praktischen Anwendung gekommen ist, dafs man chronologische Gebäude auf dergl. Namensformen errichten dürfe, die sich nach dem oben Gesagten ja ohnehin als auf Sand gebaut ergeben müfsten, und wenn ich daher auf die ganze Beziehung sowohl wie Differenz zwischen den Namen Dâkshîputra und Dâkshâyaṇa nur in soweit Ge-

wicht lege, daſs ich dieselben als einen schätzenswerthen Beleg für die Zugehörigkeit der beiden Männer dieses Namens zu einem und demselben Geschlecht ansehe, so ist es mir dennoch G. gegenüber ganz willkommen, daſs sich der Name Dâkshâyaṇa in einer Verbindung nachweisen läſst, welche, wie ich vermeine, den höchstgespanntesten Ansprüchen auf Priorität vor Pâṇini zu genügen im Stande ist. Es ist dies jener Vers in der Vâj. S. 34, 52 und Ath. S. 1, 35, 1, in welchem die Dâkshâyaṇa als Priester, also Zeitgenossen des Königs Çatânîka, genannt werden, womit aller Wahrscheinlichkeit nach wohl der im weiſsen Yajus auch sonst noch, s. Çatap. 13, 5, 4, 19—23, ebenso wie im Aitar. Br. 8, 21 verherrlichte Çatânîka Sâtrâjita gemeint sein wird (s. über ihn und andere Çatânîka diese Stud. 1, 199. 200). Wenn nun zwar diese im Çatap. 2, 4, 4, 6 als zur Zeit der Abfassung dieser Stelle gerade besonders blühend, als „zur Herrschaft gleichsam gelangt“ (ta ime 'py etarhi Dâkshâyaṇâ râjyam ivaiva prâptâḥ) erscheinenden Dâkshâyaṇa daselbst als Nachkommen des Daksha Pârvati bezeichnet sind *), so kann doch dies nicht gegen die Herbeiziehung ihres Namens als Analogon für den des Vyâḍi Dâkshâyaṇa geltend gemacht werden, insofern ja jeder Nachweis für die stillschweigende Supposition G.'s fehlt, daſs der Name des Vyâḍi eben unbedingt auf: Dâkshi zurückzuführen ist, während er doch ganz eben so gut auf das Simplex: Daksha zurückgehen könnte. — Daſs das Geschlecht und die Schule der Dâkshi, Dâksha, Dâkshâyaṇa, Dâksheya, dem Nordwesten Indiens angehörig, auch noch in späterer Zeit

*) Also eines Berggeschlechtes, wie es scheint, wozu auch der für „Gold“ gebräuchliche Name dâkshâyaṇam Vâj. S. 34, 51. Ath. 1, 35, 2. Çat. 6, 7, 4, 2 stimmen möchte.

ein sehr zahlreiches, keineswegs auf zwei Männer des Namens beschränkt (!) war, dafür ist der Nachweis in den aus dem Calc. Schol. zu Pâṇ. oben 4, 357. 358 zusammengestellten Daten vorliegend *). Wenn der gröfste Theil der sûtra, zu denen die betreffenden Beispiele gehören, von Patañjali nicht erklärt wird, so finden sich doch auch bei ihm noch Angaben genug, um Obiges zu erhärten: so nennt er neben einander (Ballantyne p. 796) einen Dâkshâyaṇa neben einem Parama-Dâkshâyaṇa. — Es ist endlich noch ein eigenthümlicher Umstand zu erwähnen, der die Richtigkeit der bei Patañjali zu 1, 1, 20 vorliegenden Bezeichnung des Pâṇini als Dâkshîputra gerade in G.'s Augen sehr schwer verdächtigen zu müssen scheint. Da nämlich G. die gegenwärtig als vedâṇga bezeichneten Schriftchen für die wahren vedâṇga erklärt, so wird er seinerseits ihre Priorität vor Patañjali, der die sechs aṇga erwähnt (Ballantyne p. 15. 61), schwerlich in Abrede stellen können. In einem dieser vedâṇga nun, der çikshâ, wird Dâkshîputra ausdrücklich von Pâṇini getrennt, Yajus Rec. v. 33, Ṛik Rec. v. 40. Der betreffende Text ist allerdings verderbt: aber das Faktum, dafs Dâkshîputraḥ neben Pâṇineyaḥ (Yajus Rec.), Pâṇininâ (Ṛik Rec.) steht, ist nicht wegzuläugnen: und zwar liegt darin wohl ein alterthümlicher Rest vor, da diese Angabe in der Ṛik Rec. (40 b) ganz abrupt, ohne Zusammenhang dasteht, keinesfalls somit als ein späterer Zusatz aufgefafst werden kann. Ob meine Correctur des Pâṇineyo, resp. Pâṇininâ in Pâṇinaye richtig ist (diese Stud. 4, 359), wonach die Lehre erst durch Vermittelung des Dâkshî-

*) S. nunmehr auch BR. Sanskrit-Wörterbuch s. v., besonders unter dâkshikanthâ.

putra von Gott Çaṅkara auf Pâṇini gekommen wäre, darauf kommt hierbei zunächst gar nichts an: ebenso wenig darauf, daſs sich gleich neben jener Angabe auch die andere, schlieſslich stereotyp gewordene findet, daſs Pâṇini unmittelbar von Maheçvara seine Kunde erlangt habe, Yajus Rec. 34. Ṛik. Rec. 57, und zwar in Ṛik. Rec. 56 sogar mit direkter Bezeichnung des Pâṇini durch den Namen Dâkshîputra. Allerdings aber halte ich jene meine Correktur immer noch für wahrscheinlich: die Lehrerlisten, die uns sonst bekannt sind, sprechen dafür, daſs auch hier ursprünglich nicht blos zwei, sondern drei Glieder der Art vorgelegen haben. Da nun nicht anzunehmen ist, daſs G. meine Behandlung dieses Gegenstandes stillschweigend übergangen hat, „either“ um mit seinen eignen Worten (p. 45) zu reden „on account of its incorrectness or its inconclusiveness“ oder weil sie ihm nicht paſste, so müssen wir wohl annehmen, daſs er sie einfach übersehen hat, was bei den von ihm selbst gerühmten „excellent indices“ dieser Studien allerdings etwas auffällig ist.

Wenn somit sogar für die von Patañjali geschützte Identität des Dâkshîputra mit Pâṇini ein Zweifel sich erhebt, so beruht die Autorschaft des Vyâḍi für den saṃgraha, also die Identität desselben mit dem Dâkshâyaṇa, welchem Patañjali diese Autorschaft zuschreibt, gar nur auf der Auktorität des Nâgojibhaṭṭa aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts. Es ist somit jedenfalls erst noch abzuwarten, ob diese Angabe sich anderweitig bestätigt. In nicht besonderem Einklange mit ihr scheint die einzige mir sonst noch aus dem Calc. Schol. zu Pâṇ. bekannte Stelle, wo des Vyâḍi gedacht wird, zu stehen: zu 6, 2, 14 nämlich (bh. na vy.) heiſst es: Pâṇinopajnaṃ vyâkaraṇam | Vyâḍy-

upajnaṃ dushkaraṇam | wo also das von Vyâḍi ersonnene dushkaraṇam (!) dem von Pâṇina (!) ersonnenen vyâkaraṇam, wie es scheint, als schlechtes Gegenstück zur Seite steht: die Beziehung des Vyâḍi zum saṃgraha würde hierdurch in der That bedenklich werden, da Patañjali den saṃgraha durchweg nur mit hoher Anerkennung erwähnt. Es ist indefs, s. BR. unter dushk., allerdings auch eine solche Erklärung dieses Wortes möglich, bei der es ein Lob enthält.

Selbst angenommen somit, dafs der im Ṛik Prât. genannte Vyâḍi wirklich derselbe Vyâḍi sei, den Nâgojibhaṭṭa im Auge hat — der Name Vyâḍi kehrt auch sonst noch in der Grammatik *), Lexikographie**) und Medicin***) wieder — so ist doch theils die Verfasserschaft des saṃgraha für diesen Vyâḍi auf Nâgoji's Angabe allein hin nicht gesichert, theils würde, wenn sie es wäre, von irgend welchem Folgern der Posteriorität desselben nach Pâṇini aus dem gegenseitigen Verhältnifs der Namen Dâkshâyaṇa und Dâkshîputra, nach dem oben Auseinandergesetzten, in keiner Weise irgend die Rede sein können. Ebenso wenig vermögen dies die beiden andern „Beweise" zu erhärten, welche G., und zwar stets unter der Voraussetzung, dafs der in ihnen genannte Vyâḍi mit dem im Ṛik Prâtiçâkhya citirten Lehrer dieses Namens identisch sein müsse, noch anführt. Zunächst nämlich folgt die Angabe des Vaidyanâtha — Verfassers der laghuparibhâshâvṛitti, einer Glosse zu dem paribhâshenduçekhara des Nâgojibhaṭṭa —, dafs nach der An-

*) S. sogleich, und Colebrooke's Angabe misc. ess. 2, 53, dafs Vyâḍi ein Vorgänger Amara's war, der aus ihm „information on the genders" entnahm: es könnte damit freilich auch eine lexikalische Arbeit gemeint sein.

**) Colebr. 2, 20. Böhtlingk-Rieu, Hemacandra Vorwort p. VIII, wonach dieser Vyâḍi Buddhist gewesen zu sein scheint. Verz. d. Berl. S. H. no. 802.

***) Verz. d. Berl. S. H. no. 940. 1006.

sicht „Einiger“ die betreffenden paribhâshâs das Werk des Vyâdi muni seien: da nun diese paribhâshâs als Ganzes betrachtet nach-Pâṇinisch sind, so müsse auch Vyâḍi hiernach dasselbe Loos theilen. Da Vaidyanâtha den Nâgeça kommentirt, der seinerseits (s. oben p. 41) Anfang des vorigen Jahrhunderts lebte, so mufs er selbst natürlich noch etwas später, also frühestens vor c. 140 Jahren gelebt haben: sein Zeugnifs besagt daher noch weniger, als das seines Vorgängers. Uebrigens ist die von ihm selbst adoptirte Ansicht nicht die der „Einigen“, sondern er hält Bhartṛihari für den Verfasser des betreffenden Werkes. — Hiernach folgt in zweiter Reihe das von Patañjali zu 6, 2, 36 (bei Gelegenheit einer Regel über den Accent bei Compositionen) angeführte Beispiel: Âpiçala-Pâṇinîya-Vyâḍîya-Gautamâḥ, welches G. als Beweis für die chronologische Reihenfolge der betreffenden Grammatiker verwendet, insofern nach der Vorschrift eines vârttikam zu 2, 2, 34 „the name of the most important part must come first in a Dvandva-compound“. Ist aber „more important“ (abhyarhitam) gleichbedeutend mit „more ancient“? Dafs für Patañjali sein bhagavân Pâṇinir âcâryaḥ (Ballantyne p. 43) „more important“ war als Vyâḍi und Gautama, ist begreiflich genug: und wenn er Âpiçali demselben voranstellt, so geschieht dies eben nur, weil Pâṇini diesen selbst citirt. Aber für Vyâḍi's und Gautama's geringeres Alter in Patañjali's Augen entscheidet das Compositum, dem vârttika nach wenigstens, nicht das Allermindeste.

Hiermit wäre denn also auch der eigentlich „historische“ (!) Beweis für die Posteriorität des Ṛik-Prâtiçâkhya nach Pâṇ. auf seinen wahren Werth, d. i. Null, zurückgeführt. Von G.'s Standpunkte aus bleibt es aber immerhin ein Cu-

riosum, daſs er den Çaunaka, den Pâṇini nennt, nicht als den gleichnamigen Vf. des Ṛik-Prât. gelten läſst, somit zwei Persönlichkeiten dieses Namens faktisch annimmt: er entschädigt sich dafür freilich dadurch, daſs er nicht nur die Identität des im Ṛik-Prât. genannten Vyâḍi mit dem Vyâḍi, welchem ein Scholiast des vorigen Jahrhunderts ein bestimmtes Werk zuschreibt, welches von Patañjali einem Dâkshâyaṇa zugeschrieben wird, sondern eben auch in Folge hiervon die Identität desselben mit diesem Dâkshâyaṇa selbst statuiret.

Hierauf wendet sich G. (p. 214) zu den phiṭsûtra des Çântana. Seine Gründe für die Posteriorität nach Pâṇini sind: 1) deren todte Sprachanschauung, 2) ihr gröſserer Reichthum an Specialitäten, 3) ihr gegen Pâṇini gerichteter kritischer Zweck. Gegen die Stichhaltigkeit der beiden ersten Gründe als solcher im Allgemeinen läſst sich mancherlei sagen: und die speciellen Angaben, welche G. in Bezug auf den dritten Punkt aus den Commentaren beibringt, beweisen eben nur, daſs nach deren Ansicht — Bhaṭṭoji Dîkshita und Nâgojibhaṭṭa sind aber freilich ziemlich jung — die phiṭsûtra in der That nach Pâṇini's Zeit abgefaſst sind. — Bei dem geringen Umfange des Werkchens fällt es schwer, demselben irgend welche beweiskräftige Data zu entnehmen.

Das Resultat, zu welchem G. sodann (p. 220—225) in Bezug auf Yâska sich genöthigt sieht, dessen Priorität nämlich vor Pâṇini, zieht, wie wir sahen (s. p. 85. 53 sq. 97 sq.), seiner ganzen Doktrin über die Originalität der bei Pâṇini definirten termini technici, so wie über die Nichtexistenz des weiſsen Yajus und der Prâtiçâkhya zu Pâṇini's Zeit den Boden weg. Auch haben wir schon oben (s. p. 85) be-

merkt, dafs G. hier den Ausdruck upasarga prägnant als einen solchen geltend macht, der bereits vor Pâṇini, eben bei Yâska, im Gebrauche war — he [Pâṇini] does not define it: it must consequently have been in use, before he wrote —, während es auf p. 169 hiefs: „Pâṇini gives no definition what ever of dhâtu: and the same remark applies to upasarga, and perhaps to vṛiddhi and avyaya: it is probable therefore that Pâṇini did not invent these terms but referred to them as of current use.“ — In der aus der Nirukti über die Bedeutung der Präpositionen citirten Stelle (p. 224) ist u. A.: upety upajanam mit „upa, excess (e. g. he is born again)“ übersetzt: statt „excess“ wäre „accession“ das Richtige gewesen: das gerade in der Nir. ziemlich häufige Wort upajana bedeutet keineswegs „wiedergeboren“ oder „Wiedergeburt“, sondern „Zuwachs, Zutritt“, vgl. BR. im Sanskrit-Wörterbuch s. v.

Wenn mit allem dem Bisherigen, unter unbedingter Annahme von G.'s Resultaten, immer nur ein chronologisch relatives Resultat über das Verhältnifs Pâṇini's zu den betreffenden Werken sich gewinnen liefs, so gelangen wir nunmehr zu der Krone, mit welcher G. sein dieser Vollendung harrendes Werk geschmückt hat, zu dem Nachweise nämich, dafs Pâṇini vor Buddha's Zeit gelebt haben müsse. Diese in der That, wenn wahr, äufserst wichtige Entdeckung wird auf zweierlei Punkte gegründet. Einmal nämlich darauf, dafs Pâṇini den Namen Çâkyamuni's nicht erwähnt. Nun wir wissen von G. selbst (p. 18, s. oben p. 48), dafs daraus gar nichts zu folgern ist: „sometimes the words which belong to his (Pâṇini's) province will be at the same time also of historical and antiquarian interest: but it does not follow at all, that, because a word of the latter category

is omitted in his rules, it is absent from the language also." Der zweite Grund ist der, dafs Pâṇini das Wort nirvâṇa zwar erwähne, aber in dem Sinne „free from wind, windstill", nicht in dem Sinne, den das Wort bei den Buddhisten hat: „and since it is not probable that he would have passed over in silence that sense of the word which finally became its only sense, I hold that this sense did not yet exist in his time: in other words that his silence offers a strong probability of his having preceded the origin of the Buddhistic creed" (p. 227). Ganz abgesehen davon, dafs auch diese Beweisführung in direktem Gegensatz zu den oben angeführten früheren Worten G.'s von p. 18 steht, so ist gegen dieselbe zunächst zu bemerken, dafs die Erklärung des Wortes: avâte in „nirvâṇo 'vâte" Pâṇ. 8, 2, 50 im Sinne von „free from wind", also als possives Adjectivum, nicht die „natural interpretation", sondern eine vollständig willkürliche, gegen den Sprachgebrauch Pâṇini's ebenso wie gegen die Auffassung der Commentare *) verstofsende ist: es steht vielmehr avâte den

---

*) Bei Kaiyyaṭa in der Note auf p. 227 ist vâtakartṛike zu lesen statt vâtakartuke. — Die Annahme G.'s, dafs der von ihm dem Wort nirvâṇa gegebene Sinn „free from wind", der nirgendwo nachweisbar ist (dafür ist aufser nivâta Pâṇ. 6, 2, 8 gerade nirvâta [bahuvrîhi, nicht etwa Partic. P. P.] das richtige Wort, s. Wilson s. v. nirvâta „2) sheltered from the wind"), „had become obsolete in the time of Kâtyâyana, who merely knew that sense of it, which found its ulterior —! also auch Kâtyâyana vorbuddhistisch? dann müfste der nach G. (s. oben p. 43. 66.) um mehrere Jahrhunderte ältere Pâṇini gar zum Mindesten in das zehnte Jahrhundert a. Chr. versetzt werden!! — and special application in the nirvâṇa of the Buddhistic faith" ist rein aus der Luft gegriffen. — Dafs übrigens der vârttika-Verf. nicht für vorbuddhistisch zu halten ist, dafür möchte (vgl. Ind. Skizzen p. 81) wohl auch das gehässige vârttikam zu Pâṇ. 6, 3, 21 Zeugnifs ablegen, worin der Ausdruck devânâm priya, den wir von Açoka ab bis auf das kalpasûtra der Jaina (s. Stevenson kalpas. p. 26 not. p. 27. 29. 30. 54. 56—61. 68) als einen speciell buddhistischen Titel, resp. Anrede kennen, als „âkroçe" d. i. als Scheltwort im Sinne von: Dumpfkopf (mûrkha) gebräuchlich erscheint. Ich ziehe wenigstens diesen feindseligen Bezug auf die buddhistische Sitte der andern auch noch möglichen Auffassung vor, wonach die Dummheit als im besondern

Wörtern asparçe, anapâdâne, avijigîshâyâm in den unmittelbar vorhergehenden sûtra zur Seite, und ist wie diese als karmadhâraya aufzufassen: das sûtra lautet demnach: „nirvâṇa [ist das Part. Perf. Pass. der Wrz. vâ] aufser beim Winde" oder „wenn es nicht der Wind ist": d. h. vom Winde, der ausgeweht, verweht ist, zu wehen aufgehört hat, wird nicht: nirvâṇa, sondern das regelmäfsige Part. P. P.*): nirvâta gebraucht: von andern Dingen dagegegen, die ausgeweht, verweht sind, z. B. nach Patañjali dem Feuer, einem Licht, oder, wie der Calc. Schol. (woher wohl?) zufügt, einem bhikshu, wird nirvâṇa gebraucht. Gerade dieses letzte Beispiel von dem bhikshu ist, bei der mehrfachen Erwähnung dieser Letzteren durch Pâṇini ein solches, von dem man meinen sollte, dafs er es bei seiner Regel ganz besonders im Auge gehabt habe. Doch gebe ich zu, dafs dies eine blofse Vermuthung ist, die, wie wahrscheinlich sie auch sein mag, doch nicht irgend als Beweis gelten kann: ich habe daher auch in diesen Stud. 4, 89, wo ich von den in Pâṇini's Wortschatze sich findenden Andeutungen über seine Zeit handele, nur ganz kurz in der Note auf „den Ausdruck nirvâṇa in 8, 2, 50" ver-

---

Schutz der Götter stehend gilt (vgl. unser: „Dummrian hat's beste Glück", haripriya a fool, a blockhead, und s. Benfey Orient und Occident 1, 374 note), so dafs „dumm" und „den Göttern lieb" identische Begriffe wären. Die Priorität der ersteren Auffassung gehört übrigens Stevenson an, s. dessen Note auf p. 26 „this is the famous ancient title devânupiya, so common in Asoka's edicts, but which by the Brahmans is applied to a silly or crazy person as if in contempt of the holders of the doctrine of Nirvân." Dafs ein Anrede-Titel unter dem Ausdruck devânâm priya verstanden wird, nicht ein blofser Anruf, sehen wir aus dem gaṇa bhavat zu vârtt. 1 bei Pâṇ. 5, 3, 14, wo er neben andern Titeln, ohne gehässige Marke allerdings, erscheint. — Für nachbuddhistische Zeit spricht wohl auch noch das vârttika zu 3, 1, 20 (resp. 19): çivarâd arjane paridhâne ca, s. p. 140.

*) Nach Pâṇ. 8, 2, 43 (bh. na vy., s. aber Ballantyne p. 315) tritt nur bei den Wurzeln auf â, welche mit doppelter Consonanz anlauten, das Affix ṇa im Partic. Perf. Pass. an.

wiesen. Hätte ich irgendwie geglaubt, dafs das Wort nothwendig sich auf bhikshu beziehen müsse, oder gar, dafs es diejenige Bedeutung haben könne, welche dem „nirvâṇa of the Buddhistic faith“ zukommt, so würde ich allerdings ein ganz anderes Gewicht darauf gelegt haben. In der That aber haben beide Wörter — und es ist daher G.'s ganze Auseinandersetzung selbst dem nirvâṇa verfallen — gar nichts mit einander zu thun. Das „nirvâṇa of the Buddhistic faith“ ist keineswegs ein Neutrum des Part. P. P., welches abstrakte Bedeutung angenommen hätte, sondern es ist eine ganz selbständige Nominalbildung, wie niryâṇa, nirmâṇa, im Sinne von „das Verwehen, das Auslöschen“, eine so regelrechte Bildung, dafs für Pâṇini auch nicht die allergeringste Veranlassung vorlag, sie zu erwähnen, während das irregulär gebildete Part. P. P. nirvâṇa statt nirvâta allerdings einer besonderen Regel bedurfte.

Und dies ist also Alles, womit G. seine Annahme von Pâṇini's Priorität vor Buddha zu stützen vermag! In der That ein vermessenes Unterfangen*): und zugleich eine Ignorirung alles dessen, was für das Gegentheil spricht, die Staunen erregt. Um zunächst bei dem aus dem Wortschatze Pâṇini's von mir selbst bereits in dieser Beziehung Angeführten stehen zu bleiben, so hätte denn doch die „vielfache Erwähnung der Bettler, besonders auch weiblicher Bettler (Pâṇ. 2, 1, 70 — freilich bh. na vy.**) — çramaṇâ, und im gaṇa pravrajitâ)“, welche ich oben 4, 89 als

*) Auf welches mit Fug und Recht die Worte passen, die G. gegen mich (p. 136, s. oben p. 78) richtet: „a passage like this, which treats its readers as if the personal feelings of . . had all the weight of scientific argument, and deals with one of the most important problems of Sanskrit literature in such a manner as if it were matter for table talk.“

**) Doch für G. besagt dies ja nichts.

„jedenfalls wohl eine sehr grofse Blüthe des Buddhismus, der das herumziehende Bettelwesen, wenn auch nicht erst hervorgerufen, so doch ungemein begünstigt hat“ voraussetzend bezeichnet hatte, wohl eine Erklärung verdient. Wenn nämlich die Wörter bhikshu, bhikshusûtra *), parivrâjaka **), maskarin (vergl. Makkhali als Name eines mit Buddha gleichzeitigen, von ihm resp. bekämpften Lehrers) direkte Beziehung zum Buddhismus durchaus nicht unbedingt nöthig machen, — wenn ferner auch die Ausdrücke: cîvara „the tattered dress of a Bauddha mendicant, or of any mendicant“ (Wilson), cîvarayate (cîvarâṇi paridhatte, saṃcîvarayate bhikshuḥ Schol.) bei Pâṇ. 3, 1, 20 (bh. na vy.): — muṇḍa, muṇḍayate „sich kahl scheeren“ P. 3, 1, 21: — sthâṇḍila „an ascetic (bhikshuḥ Schol.) sleeping on the bare ground“ (Wilson) Pâṇ. 4, 2, 15 (bh. na vy.): — sarvânnîna „eating all sorts of foods“ (Wilson, bhikshuḥ Schol.) Pâṇ. 5, 2, 9 zwar eine speciell buddhistische Färbung tragen, indessen ebenfalls ohne dieselbe mit Nothwendigkeit zu bedingen, so scheint dagegen für kaukkuṭika „a mendicant (bhikshuḥ, Schol.) who proceeds with his eyes fixed upon the ground, for fear of treading upon insects“ (Wilson) Pâṇ. 5, 2, 9, wörtlich nach P.: „einer der immer auf die kukkuṭî sieht“, die Beziehung auf die buddhistische ahiṇsâ-Lehre prägnant er-

*) Vgl. Acad. Vorl. p. 265. Die Wörter karmandin und pârâçarin (s. Wilson s. v., offenbar aus Pâṇini, resp. Amara) sind leider in wirklichen Texten noch nicht nachgewiesen. — Von den zugleich damit von Pâṇini genannten Anhängern der naṭasûtra des Çilâli(n?) und des Kṛiçâçva kann ich wenigstens die Çailâlinas nachweisen, die sich im Anupadasûtra mehrfach (4, 5. 5, 5 zweimal. 7, 5. 7) erwähnt finden, aber nicht als naṭâs, sondern in ganz gleicher Stellung mit den Bhâllavin, Kâlabavin, Çyâmâyanin u. dgl., als Ritualschule. Ebenso Çailâli Çat. 13, 5, 3, 3.

**) Auch Nirukti 1, 14. 2, 8.

fordert. Für das von Pâṇ. 6, 2, 94 (bh. na vy.) wegen seiner Accentlosigkeit als zweites Glied eines Compositums aufgeführte Wort nikâya „congregation“ (Wilson) führt der Schol. als Beispiel mauṇḍinikâyaḥ, vgl. bhikshukanikâya im Schol. zu 3, 3, 42 [bh. na vy.], und als Gegenbeispiel brâhmaṇanikâyaḥ an: und da auch Pâṇini von dem Worte ausdrücklich ein saṃjnâ-Bedeutung verlangt, so liegt es nahe genug, an die derartige buddhistische Bedeutung des Wortes als von ihm im Sinne gehabt zu denken. Mit gröſster Bestimmtheit endlich scheint das aus 2, 1, 70 sich ergebende kumâraçramaṇâ (vgl. Schol. zu 6, 2, 26) im Sinne von kumârî çramaṇâ „jungfräuliche Büſserinn“ unmittelbar auf das buddhistische Bettelschwesterwesen hinzuweisen: ebenso das zweite Wort des gaṇa, das durch diese Stelle zwar keineswegs einen sicheren, aber doch einen gewissen Anspruch auf Authentität hat, pravrajitâ, resp. die Bildung kumârapravrajitâ. Das dritte Wort des gaṇa: kulaṭâ (also kumârakulaṭâ) kehrt bei Pâṇini selbst 4, 1, 127 (bh. na vy.) wieder, wo es vom Calc. Schol. durch „satî (! man möchte asatî erwarten!) bhikshukî“ erklärt wird. Da diese Regel von dem besonderen Affixe handelt, durch welches der Name des Sohnes einer solchen kulaṭâ*) zu bilden ist (kaulaṭineya nämlich, oder kaulaṭeya), so scheint es damals bereits mit der „Jungfräulichkeit“ dieser „Büſserinnen“ eben nicht besonders bestellt, dieses buddhistische Institut somit bereits in Ausartung begriffen, gewesen zu sein! Dafür könnte denn auch Regel 2, 1, 70 direkt selbst zu sprechen scheinen, welche den Beisatz „jungfräulich“ ja als eine be-

*) Von einer anderen kulaṭâ, die nicht als satî(!)bhikshukî, sondern nur der Hurerei wegen umherläuft, vyabhicârârthaṃ kulâny aṭati, heiſst der Sohn kaulaṭera. — Der gleiche Unterschied zwischen der kulaṭâ satî und asatî wird auch in der çabdaçaktiprakâçikâ p. 159 gemacht.

sondere, nicht sich von selbst verstehende Eigenschaft der çramaṇâ, pravrajitâ, kulaṭâ markirt *). — Sodann wäre denn doch auch der Erwähnung werth gewesen, dafs die Buddhisten selbst den Pâṇini als nach Buddha's Zeit lebend betrachten. So berichtet Burnouf (Introd. pag. 540, vergl. oben 4, 436) aus dem âryamañjuçrîmûlatantra: „c'est ainsi que Çâkya y prédit la venue future de Nâgârdjouna, quatre cents ans après lui. Il annonce également celle de **) Pâṇini, de Candragupta et d'Âryâsaṃgha.“ Welcher Zeit das betreffende Werk auch angehören mag — vor dem 6ten, 7ten Jahrhundert kann es Âryâsaṃga's wegen ***) nicht verfafst sein und ist vielleicht noch beträchtlich später —, mit Nâgeça, dem Scholiasten des vorigen Jahrhunderts, dessen Angabe G. für die 100,000 çloksa des Vyâḍi'schen saṃgraha für beweiskräftig hält, kann die Auktorität desselben dreist in die Schranken treten. Das Letztere gilt in gleicher Weise von den, G. übrigens wohl noch nicht zugänglich gewesenen, Angaben des Târânâtha (schrieb 1608, also immer noch 100 Jahre früher als Nâgeça), welche Wassiljew in seinem im vorigen Sommer erschienenen Werk „der Buddhismus“ p. 51 (47) aus dessen tibetisch geschriebener Geschichte des Buddhismus Cap. x mittheilt: danach lebte Pâṇini, „der

*) Vgl. noch die Beispiele des Calc. Schol. zu 3, 2, 14 çaṃkarâ nâma parivrâjikâ: — 46 (bh. na vy.) pâtrapragrâheṇa carati bhikshuḥ: — 4, 4, 73 (bh. na vy.) naikaṭiko bhikshuḥ: — 5, 1, 118 ekâgâram prayojanam asya bhikshoḥ: — 6, 1, 56 muṇḍo bhâpayate (7, 3, 40 jaṭilo bhîshayate): — 7, 3, 44 bahuparivrâjakâ nagarî: — Mit Ausnahme der beiden letzten Stellen haben alle diese Wörter, resp. Bedeutungen unbedingte Ansprüche, von Pâṇini selbst im Auge gehabt sein zu können.

**) Die Reihenfolge dieser Namen rührt wohl von Burnouf her?

***) Nach Burnouf, resp. Csoma Körösi; Wassiljew drückt sich über die Zeit Âryâsaṃga's nicht bestimmt aus, scheint sie indessen um Vieles früher zu setzen.

erste indische Grammatiker und vielleicht auch der erste, welcher die Schrift einführte" [es scheinen diese Worte indefs Wassiljew selbst, nicht Târânâtha zuzugehören] unter dem Könige Nanda (reg. 29 Jahre), der aber hier nicht als ein Vorgänger, sondern als einer der Nachfolger Açoka's aufgeführt wird. Weicht schon diese Angabe von den sonstigen Berichten der Brâhmaṇen (vergl. Wilson Vishṇup. p. 469) wie der Buddhisten ab, so ergiebt sich eine weitere Eigenthümlichkeit der Quelle, aus der Târânâtha geschöpft hat, daraus, dafs er den Minister Vararuci, nicht wie dies im Pañcatantra (Kosegarten p. 223, 4. Benfey 1, 462) geschieht, dem Nanda, sondern erst dessen Nachfolger Mahâpadma (der Name ist mit einem ? bezeichnet) zutheilt. — Mag man ferner von dem Werthe der oft erwähnten Sage des Kathâsaritsâgara noch so gering denken, — und was mich betrifft, so vermag mich auch die ersichtliche Unabhängigkeit der entsprechenden Angabe Târânâtha's von derselben nicht in meiner Ansicht, dafs es verfehlt sei, darauf hin Pâṇini's Zeit fixiren zu wollen *), zu beirren — das wenigstens wird man ihr wohl unbedingt einzuräumen haben, dafs Pâṇini in ihr entschieden in eine nach Buddha fallende Zeit gesetzt wird. Bei den hohen Ansprüchen aber, welche die Inder in Bezug auf die hohe Alterthümlichkeit ihrer gefeierten Lehrer zu machen pflegen, wäre diese Ansetzung schwerlich als irgend möglich zu denken, im Falle auch nur die geringste Tradition Anhalt geboten hätte, den Pâṇini als in die Zeit vor Buddha gehörig hinzu-

---

*) Welche Angabe über die Zeit des Nanda wäre dabei festzuhalten? die des Târânatha, der ihn zwei Generationen nach Açoka (also c. 200 a. Chr.) ansetzt? oder die sonstige, allerdings bei weitem besser beglaubigte, wonach er Vorgänger des Candragupta, also auch des Açoka ist?

stellen. — Endlich spricht auch die Nachricht des Hiuen Thsang hiefür. Zwar giebt er nicht ausdrücklich an, dafs Pâṇini nach Buddha gelebt habe, setzt vielmehr nur theils seine „première existence“ in die Zeit „où la vie des hommes était réduite à cent ans“ (Siyuki 1, 126) — nicht wie es bei Reinaud heifst (p. 88): „où la vie de l'homme était plus longue qu'à présent“ — theils bezeichnet er ihn als Nachfolger zahlreicher Vorgänger (: des Richis hérétiques composèrent chacun des mots etc.): die Worte indessen, mit denen, s. oben p. 4, in der Legende von jenem Missionar, der 500 Jahre nach Buddha's Tode die Vaterstadt Pâṇini's zum Buddhismus bekehrt haben soll, des Pâṇini gedacht ist, beweisen eben nur, dafs derselbe zur Zeit, wo man dem Hiuen Thsang (im siebenten Jahrhundert) diese Legende an Ort und Stelle erzählte, daselbst hohe Verehrung genofs, machen aber nicht im allerentferntesten den Eindruck, als ob derselbe in ältere Zeit als Buddha selbst gehörig gegolten habe: im Gegentheil, wenn von ihm ausgesagt wird, dafs „il ne parlait que des traités hérétiques et ne cherchait point la vérité“, so ist dies doch wohl eben nur unter der Voraussetzung verständlich, dafs er nach des Missionar's Meinung die „Wahrheit“ hätte finden können, und dafs im Gegensatz zu den „traités hérétiques“ es zu seiner Zeit bereits auch „traités orthodoxes“ d. i. buddhistisch-orthodoxe gab, mit denen er sich hätte beschäftigen können!

Ich füge hier noch einige Data aus Pâṇini's Wortschatz an, welche auf die vorliegende Frage Bezug haben könnten *). Die prägnante Bedeutung: parakshetre ci-

*) Dieselben sind in der That sehr ärmlich: wenn wir indefs im Auge behalten, dafs um mit G.'s Worten (p. 124) zu reden „Pâṇini was a brahmanical writer“, ein Umstand, der sich aus der oben angeführten Legende bei

kitsya d. i. nach dem Schol. çarîrântare cikitsya „in einem andern Leibe erst heilbar" d. i. unheilbar, welche Pâṇini (5, 2, 92) dem Worte kshetriya giebt*), scheint sich nicht einfach auf das Leben in der Welt der Seligen beziehen zu können, wo alle Leibesgebrechen beseitigt sein werden (vgl. Ath. 6, 120, 3), sondern scheint die vollständige Ausbildung der Lehre von der Seelenwanderung vorauszusetzen, eine Lehre, die in den brâhmaṇa erst in ihren Anfängen sichtbar ist, die Buddha zwar allerdings bereits vorfand, die er aber jedenfalls erst recht eigentlich zum Leben gebracht zu haben scheint. Ich sage hier ausdrücklich überall nur: scheint, da wir uns hierbei eben nur auf dem Gebiete der Vermuthung zu bewegen vermögen. — Das von P. 6, 3, 115 (bh. na vy.) erwähnte Zeichen svastika ist bisher immer als ein buddhistisches Symbol angesehen worden: allerdings fehlt hiefür aber ein direkter Beweis. — Bei Annahme von G.'s Principien über die Identität gleichnamiger Personen würde der Name

Hiuen Thsang wohl mit voller Sicherheit ergiebt, so werden wir uns darüber nicht wundern können, dafs er gar keine termini technici der buddhistischen Dogmatik etc. bespricht. Für die dem gewöhnlichen Leben angehörige äufsere Erscheinung der buddhistischen Bettelmönche dagegen sind ja (vergl. unsere obige Zusammenstellung auf p. 140. 141) hinreichende Data vorhanden. — Beiläufig möchte ich noch des Ausdrucks tîrtha gedenken, den Pâṇ. 4, 4, 107 (bh. na vy.) 6, 3, 87 nach dem Schol. im Sinne von „guru" Lehrer verwendet: bekanntlich ist von diesem Sprachgebrauche der Name entlehnt, mit welchem die Brahmanen von den Buddhisten bezeichnet werden.

*) Mit Recht wird bei BR. im Sanskrit-Wörterbuch s. v. diese Erklärung eine „künstliche" genannt, und die daselbst gegebene „ein am Körper fest haftendes, chronisches oder organisches Uebel" wäre entschieden bei weitem vorzuziehen. Dafs es sich nicht um „unheilbare" Krankheiten dabei handeln kann, zeigen die Stellen der Ath. Saṃh. (2, 10. 3, 7), welche zur Heilung solcher kshetriya-Krankheiten bestimmt sind (Ath. 2, 8 möchte ich das Wort lieber auf „Feldschaden" deuten: bei Kâṭh. 15, 1 bin ich unsicher). — Wenn nun aber kshetrî (Text kshetriyai, für kshetryai) im T. Br. 2, 5, 6, 1 vom Schol. durch bâlopadravakâriṇî kâcid rakshojâtiḥ erklärt wird, so ist dabei wohl entschieden an Wurz. kshi Cl. 5 κτίνυμι zu denken, und somit auch kshetriya wohl eben von kshetar, fem. kshetrî herzuleiten = letalis, ohne irgend mit kshetra zusammenzuhängen!

Çaradvant, der sich neben Çunaka bei P. 4, 1, 102 (bh. na vy.) findet, von groſser Bedeutung sein. Von beiden Wörtern wird daselbst ausgesagt, daſs, wenn von ihnen der Name eines Bhṛiguiden, resp. eines Vatsiden gebildet werden solle, dieselben ausnahmsweise das Affix âyana erhalten, also Çâradvatâyana, Çaunakâyana, wâḥrend sie sonst der gewöhnlichen Regel, d. i. offenbar (wie auch der Schol. angiebt) der Norm des Wortes Vida, in dessen fast unmittelbar darauf (4, 1, 104, nur durch ein sûtra getrennt) folgendem gaṇa sie aufgeführt sind, folgen, somit die Formen Çâradvata und Çaunaka bilden. Da nun G. nur einen Çaunaka gelten läſst, nur einen Dâkshîputra, nur einen Dâkshâyaṇa, so sollte er wenigstens auch nur einen Çâradvata, resp. nur einen Çâradvatîputra zulassen können: dies aber ist der Name jenes gewöhnlich allerdings als Çâriputra verherrlichten Hauptschülers Buddha's (s. Burnouf Introd. p. 312. 466).

Hier scheint es mir denn auch der Ort eines eigenthümlichen Umstandes zu gedenken, der für die Entscheidung der Frage, wie hoch hinauf Pâṇini zu setzen sein mag, nicht ohne Gewicht ist. Es liegen uns in den beiden gṛihyasûtra des Ṛik (Çâñkh. 4, 10. Âçval. 3, 4) zwei Recensionen einer Aufzählung alter Lehrer vor, wie sie bei der Ceremonie des pitṛitarpaṇam „Sättigung der Väter" verwendet zu werden pflegte (vgl. Roth zur Lit. u. Gesch. p. 27. Verz. d. Berl. S. Hand. p. 35. Acad. Vorl. p. 55—57). Unmittelbar nach den ṛishi der Ṛik-Saṃhitâ stehen folgende Namen: Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sûtra-bhâshya-Gârgya-Babhru-Bâbhravya-Maṇḍu-Mâṇḍavyâḥ" im Çâñkhâyanagṛihya, und „Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sûtra-bhâ-

shya *) - bhârata - mahâbhârata - dharmâcâryâ Jânanti - Bâhavi - Gârgya - Gautama - Çâkalya - Bâbhravya - Mâṇḍavya - Mâṇḍûkeyâḥ" **) im Âçvalâyanagṛihya. Von Pâṇini ist hier keine Spur. Es erscheint derselbe erst in derjenigen, sehr sekundären Recension des pitṛitarpaṇam, welche uns in der Sammlung von Atharvapariçishṭa's überliefert ist. Die entsprechende Stelle daselbst lautet (s. Verz. d. Berl. S. H. p. 92): Çunas (Çunakas?) tṛipyatu, Jaiminis t., Vaiçampâyanas t., Pâṇinis t., Pailas t., Sumantus t., bhâshya-gârgy*ai* (!) tṛipyetâm, Babhru-Bâbhravyau tṛipyetâm, Maṇḍu-Mâṇḍavyau tṛipyetâm | Die Einflickung liegt hier deutlich vor.

Es folgt bei G. zum Schlufs eine Untersuchung über die Zeit des Patañjali***) (p. 228—38). Und zwar wird zunächst auf eine Erwähnung der Maurya bei ihm hingewiesen, resp. dadurch erhärtet, dafs er nicht vor der Zeit dieser Dynastie gelebt haben könne. Die betreffende Stelle ist höchst interessant, würde übrigens nach Patañjali's Ansicht dasselbe auch für Pâṇini involviren! Patañjali giebt

*) bhâshya fehlt Chambers 65 b, durch Irrthum, da es im Uebrigen eine genaue Copie von Chambers 79 b ist.

**) Pâṇini nennt von diesen Eigennamen: Vaiçampâyana 4, 3, 104. Paila 2, 4, 59. 4, 1, 118, Bâhavi 4, 1, 96, Gotama 2, 4, 65, Gârgya 4, 1, 105, Babhru, Bâbhravya 4, 1, 106, Mâṇḍûkeya 4, 1, 119. Çâkalya, Maṇḍu, Mâṇḍavya finden sich nur im gaṇa Garga.

***) Warum nicht Pâtañjali? Die Geschlechtszugehörigkeit zu dem Patañcala Kâpya in Çatap. 14, 6, 3, 1. 7, 1 (vgl. Verz. d. Berl. S. H. p. 5b ult) wird doch schwerlich in Abrede zu stellen sein. Die Aufführung von Patañjala, Padañjala im gaṇa upaka beweist, dafs das Patronymicum davon im Singular durchweg im Gebrauch war, nur im Plural durch das Simplex ersetzt ward. Die Aufführung in gaṇa çakandhu bezieht sich nicht auf die erste, sondern auf die zweite Sylbe. Die Handschriften schwanken zwischen Patañjali und Pât°., doch ist erstere Form (vgl. Verz. d. Berl. S. H. p. 14, 3. 57, 1. 183, 3. 217, 7 v. u. 301, 23. 29) allerdings die bei Weitem häufigere. Die Pâliform indessen (Pâdañjali, in den jâtaka) hat langes â. Eine bestimmte Regel für die Bildung des Namens ist mir nicht zur Hand.

nämlich zu der Regel 5, 3, 99: jîvikârthe câ 'paṇye „bei einem zum Lebensunterhalt dienenden (Gegenstande, der ein Abbild ist [pratikṛitau gilt aus 96 fort] tritt das Affix ka nicht an), aufser wenn derselbe verkäuflich ist" folgende Erklärung (nach G. p. 229): apaṇya ity ucyate, tatredaṃ na sidhyati, çivaḥ skando viçâkha iti | kiṃ kâraṇam | mauryair hiraṇyârthibhir arcâḥ prakalpitâḥ | bhavet | tâsu na syât | yâs tv etâḥ sampratipûjârthâḥ, tâsu bhavishyati | „Auf einen verkäuflichen z. B. Çiva, Skanda, Viçâkha*) findet die Regel keine Anwendung (sondern das Affix ka tritt dabei an). Es hatten die nach Gold begehrenden maurya Götterbilder**) anfertigen lassen. Auf diese pafst die Regel nicht, sondern nur auf solche, die zur sofortigen Anbetung***) dienen (d. i. mit denen ihre Besitzer von Haus zu Haus wandern [um sie zur sofortigen Anbetung auszustellen, und dadurch Geld zu verdienen] Kaiyyaṭa)". Hiernach ist Patañjali zweifelsohne wohl der Ansicht, dafs Pâṇini selbst mit den „verkäuflichen" d. i. durch ihren Verkauf Lebensunterhalt gewährenden (jîvikârtha) Abbildern (pratikṛiti) jene von den maurya herrührenden dgl. im Auge gehabt habe! Sei dem wie ihm wolle, die Nachricht selbst ist an und für sich eine höchst kuriose. Wenn es irgend ginge, möchte man unter maurya hier ein Appellativum verstehen, etwa „Bildhauer" oder dgl., wie auch Nâgeça, dessen Text indefs verderbt ist (mauryâḥ vikretum pratimâçilpavantas, ist ziemlich ungrammatisch), zu

*) Name des Kriegsgottes, vgl. Schol. zu P. 7, 3, 21.

**) So ist auch arcâḥ zu übersetzen, s. BR. Sanskrit-Wörterbuch s. v., nicht mit „religious festivals" wie G. übersetzt.

***) „For the sake of such worship as brings an immediate profit": diese letzteren Worte sind irrig von G. aus Nâgeça's Erklärung auf Patañjali übertragen.

wollen scheint. Indessen ist eine dgl. Bedeutung sonst nirgendwo für das Wort nachweisbar. Auch spricht das Part. Perf. Causativi dafür, dafs die maurya nicht die eigentlichen Verfertiger der Bilder selbst waren, sondern sie machen liefsen: obschon dies allerdings nicht ganz strikt ist, da Causativa vielfach auch ganz als neue verba simplicia auftreten, und gerade bei Wurz. kalp dies mehrfach geschieht. Wenn nun ferner für die Beziehung des Wortes auf die Maurya-Dynastie anzuführen ist, dafs Patañjali auch sonst noch die Goldsucht der Könige gelegentlich erwähnt (vgl. Ballantyne p. 234 und 315: Gargâç çatam̩ dan̩d̩yantâm | arthinaç ca râjâno hiran̩yena bhavanti, na ca pratyekam̩ dan̩d̩ayanti), so ist doch andrerseits nicht recht einzusehen, wie Könige, um sich ihren Lebensunterhalt zu erwerben (und nur unter dieser Bedingung pafst das Beispiel zum sûtra) Götterbilder zum Verkauf*) anfertigen oder ausstellen lassen sollten! Wenn wir uns somit denn doch einer gewissen Unsicherheit, ob unter den maurya hier wirklich die so genannte Dynastie zu verstehen ist, noch nicht ganz erwehren können, so unterliegt dagegen das Faktum selbst, dafs Patañjali nicht vor deren Zeit, sondern erst nach derselben gelebt hat, in der That keinem Zweifel. Die betreffenden Beweise dafür, welche von G.

*) Die Regel Pân̩ini's selbst übrigens, welche das Leben von dem Ertrage von Götterbildern, sowie den Verkauf von dgl., als etwas ganz Gewöhnliches voraussetzt, ist an und für sich interessant genug. In der vedischen Literatur kommen dgl. nur ganz gelegentlich, in den gr̥ihyasûtra oder in sekundären Nachträgen zu den Brâhman̩a (z. B. dem Adbhuta Brâhman̩a) vor, s. meine Abhandlung „Zwei vedische Texte über Omina und Portenta" p. 337. — Der Name von Pân̩ini's Grofsvater (s. Colebrooke misc. ess. 2, 5, nach den Purân̩a) Devala bedeutet als Appellativum soviel als devâjîvin „prêtre d'une idole" Amarakosha 2, 10, 11: ebenso bedeutet pan̩in, wovon Pân̩ina (Verz. d. B. S. H. p. 57, 1 und Schol. zu P. 6, 2, 14) und Pân̩ini abzuleiten (s. Böhtlingk Einl. p. viii), einen „Kaufmann": vergl. die vielen kaufmännischen Ausdrücke in Pân̩ini's Wortschatz.

übersehen worden sind, liegen in zwei Beispielen vor*), die Patañjali bei einem vârttika zu 1, 1, 68 (Ballantyne p. 758) anführt: Pushyamitrasabhâ, Candraguptasabhâ. Wenn letzteres Beispiel (kehrt auch im Calc. Schol. zu 2, 4, 23 wieder) nicht für die Posteriorität nach den Maurya überhaupt zeugt, so tritt hierfür das erstere mit unbedingter Entschiedenheit ein, und lernen wir zugleich aus dieser Stelle, daſs der den Namen Pushyamitra**) führende Stifter der den Maurya folgenden Çuñga-Dynastie nicht blos General (senâpati) war, wie er in den Purâna und im Mâlavikâgnimitram heiſst, sondern wirklich König (reg. nach Lassen 178—142 a. Chr.): denn an der Identität der beiden Push. wird G. wohl nicht zweifeln dürfen.

Es läſst sich indeſs Patañjali's Zeit noch specieller festsetzen. Die Gränze nach unten bildet die zuerst von Böhtlingk herangezogene Stelle der râjataranginî, wonach Abhimanyu, König von Kashmir (nach Lassen 45—65 p. Chr.) sich um den Text des mahâbhâshya verdient machte, wovon sogleich ein Näheres. Darüber hinab darf also nicht gegangen werden. Mit vollem Recht macht nun G. auf zwei höchst bedeutsame Beispiele aufmerksam, die Patañjali zu einem vârttika bei 3, 2, 11 mittheilt. Die Re-

*) Im Fall bei Patañjali sonst nachweisbar, würde hierher auch die von Dattâmitra gegründete Sauvîrastadt Dâttâmitrî gehören, welche der Calc. Schol. zu 4, 2, 76. 123 (beide sûtra aber bh. na vy) erwähnt, insofern der im Mahâbhârata als tapferer König der Yavana und Sauvîra gerühmte Dattâmitra nach Tod, dem Lassen (1, 656. 2, 344) beistimmt, mit Demetrios (nach Lassen 205—165 a. Chr.) identisch ist. — Das im Schol. zu 4, 2, 123 erwähnte Dâttâmitrîya, Einwohner von Dâttamitrî, hat sich in dem Dâtâmitîyaka Yoṇaka (Journal Bombay Branch R. As. Soc. 5, 54) inschriftlich wiedergefunden. (Daṇḍâmitrâ im Râmây. 4, 43, 20 ist wohl nur eine sekundäre Verstümmelung).

**) Für die Richtigkeit dieser Namensform, nicht Pushpamitra (wie auch die Calc. ed. hat), vergl. Pushyayaças in diesen Stud. 4, 380. Auch Wassiljew (p. 55. 223) hat dieselbe.

gel handelt von dem Gebrauche des Imperfects „anadyatane, wenn etwas nicht mehr jetzig ist“: das vârttikam fügt hinzu, dafs es gebraucht werde: „paro'kshe ca lokavijnâte prayoktur darçanavishaye | auch bei einem Faktum, welches nicht (mehr) sichtbar, aber notorisch bekannt, und von dem Sprechenden selbst gesehen worden ist oder hätte gesehen werden können (eig. „in den Bereich seines Sehens fällt“)“: und als Beispiele eines solchen Faktums führt Patañjali zwei Sätze an: aruṇad Yavanaḥ Sâketam „der Yavana bedrängte Sâketa *)“ und: aruṇad Yavano Mâdhyamikân **) „der Yavana bedrängte die Mâdhyamika“. Diese beiden Ereignisse müssen somit, als Patañjali diese Beispiele gab, erst der unmittelbaren Vergangenheit angehört haben und im Gedächtnifs der Leute noch frisch gewesen sein, wie auch aus dem Tenor der Gegenbeispiele, die er anführt, mit Sicherheit hervorgeht. Nach G.'s Annahme nun kann unter dem Yavana, welcher Sâketa d. i. nach seiner Ansicht Ayodhyâ belagerte, nur Menandros (reg. nach Lassen 144—120 a. Chr.) verstanden werden, von welchem Strabo ausdrücklich berichtet, dafs er seine Eroberungen bis zur Yamunâ ausgedehnt habe, während von keinem andern griechischen ***) Könige dieser Zeit so

*) Wenn G. den Namen Sâketa in seiner Uebersetzung geradezu mit „Ayodhyâ“ wiedergiebt, so ist dies entschieden zu tadeln: theils nämlich frägt es sich ja eben erst, s. unten p. 154, ob damit dasjenige Sâketa gemeint ist, welches auch den Namen Ayodhyâ führt, theils ist sogar bis auf Weiteres ungewifs, ob der Name Ayodhyâ für dieses Sâketa zu Patañjali's Zeit überhaupt bereits existirte.

**) Diese Lesart beruht freilich nach G. nur auf einer Handschrift. Die Kâçikâ, welche das Beispiel citirt, hat in beiden Handschriften, die G. zur Disposition standen: mădhyamikâm, eine jedenfalls korrupte Lesart.

***) An dieser Stelle nämlich versteht Patañjali auch nach G. unter Yavana die Griechen, während zu 4, 1, 49 (nach G. p. 16; oben p. 17) die „Perser“. Oder soll für Patañjali auch da die Bedeutung „Griechen“ gelten? und nur für Pâṇini resp. Kâtyâyana die Bedeutung: „Perser“?

weite Kriegszüge bekannt seien *). Patañjali habe somit zwischen 140—120 a. Chr. gelebt. Mit dieser Annahme ist indefs das zweite Faktum, welches Patañjali von dem Yavana berichtet, seine Bedrängung der Mâdhyamika, nicht irgend in Einklang zu bringen. Als Stifter der buddhistischen Schule der Mâdhyamika wird nämlich durchweg Nâgârjuna angegeben (siehe Burnouf Introduction p. 559 **). Lassen 2,1163. Köppen 2, 14. 20. Wassiljew p. 314). Ueber die Zeit dieses hochgefeierten Lehrers sind nun zwar verschiedene Angaben vorliegend: wir brauchen uns indefs in diesem Falle weder hierauf, noch auf die intrikate Frage nach dem wirklichen Datum von Buddha's Tode einzulassen, sondern haben uns einfach an das von G. übersehene Datum der râjataraṅgiṇî (1, 173. 177 s. auch Lassen 2, 413) zu halten, wonach Nâgârjuna unter demselben Abhimanyu gelebt haben soll, welchem ebendaselbst (1, 176) so besondere Sorge für das mahâbhâshya zugeschrieben wird. Denn wenn wir letzteres Faktum als gültig annehmen, so werden wir uns auch gegen das erstere, in denselben Versen unmittelbar vorher und nachher berichtete, nicht sträuben dürfen ***).

---

*) Aber die Yamunâ ist doch noch nicht die Sarayû! und Ayodhyâ ist von Mathurâ z. B. doch noch c. 70 geogr. Meilen entfernt! — Ueber den Umfang der griechischen Herrschaft vgl. die wichtigen Worte Kṛishṇa's an Yudhishṭhira im MBhâr. 2, 578—579 „Maruṃ (muruṃ, Editio) ca Narakaṃ caiva çâsti yo Yavanâdhipaḥ | aparyantabalo râjâ pratîcyâṃ varuṇo yathâ || Bhagadatto mahârâja vṛiddhas tava pituḥ sakhâ | Hier erscheint also der Yavana-Fürst Bhagadatta — d. i. Apollodotos nach v. Gutschmid's Vermuthung (Beiträge zur Gesch. des alten Orients p. 75), reg. nach 160 a. Chr. — als Herrscher von Maru (Marwar) und Naraka, als König von unendlicher Kraft, Varuṇa ähnlich den Westen beherrschend, als alter Freund des Vaters des Yudhishṭhira"!!

**) nicht 359, wie G. irrig hat, resp. nach dem Druckfehler in Lassen's Buch zu citiren scheint.

***) Mit den sonstigen Berichten z. B. bei Wassiljew steht die Gleichzeitigkeit von Nâgârjuna, Abhimanyu, Candra, resp. des Ersteren erst nach Kanishka beginnende specielle Wirksamkeit, allerdings nicht in besonderem Einklang.

Beide stehen und fallen mit einander. Hierdurch werden wir denn nun in der That auf sehr bestimmte Gränzen beschränkt. Denn wenn auch allerdings wohl anzunehmen ist, dafs Nâgârjuna zu Abhimanyu's Zeit bereits hoch an Jahren war, wofür die hohe Verehrung und der weitreichende Einflufs, deren er nach den Worten der râjatar. unter ihm genofs, zu sprechen scheinen, wenn somit seine Stiftung der Mâdhyamika-Schule bereits viel früher erfolgt sein mag, so werden wir dieselbe doch höchstens etwa um 40 Jahre vor Abhimanyu's Regierungsantritt zurückdatiren dürfen, da kaum annehmbar sein möchte, dafs Nâgârjuna in einem noch früheren Lebensalter schon eine so hervorragende Stellung eingenommen habe, um Stifter einer Schule werden zu können. Zwischen die Jahre 5—45 p. Chr., nach der Lassenschen Berechnung von Abhimanyu's Regierungsantritt, müfsten also fallen 1) die Belagerung Sâketa's durch einen Yavana: 2) die Bedrängung der Mâdhyamika durch denselben oder einen andern Yavana: 3) die Abfassung des mahâbhâshya: und zwischen die Jahre 45—65 endlich 4) die Sorge des Abhimanyu für dieses Werk: — alles dieses freilich nur unter der doppelten Voraussetzung, dafs die Lesart mâdhyamikân richtig ist, und dafs der Name der Letzteren, der indischen Tradition gemäfs, erst seit ihrer Stiftung durch Nâgârjuna bestand. — Was nun ad 1) die Bedrängung Sâketa's durch einen Yavana betrifft, so ist ein dergl. Faktum, falls die Belagerung Oude's durch einen griechischen König zu verstehen, in diesem Zeitraume allerdings gar nicht mehr denkbar, da der letzte selbständige griechische König der indischen Mark nach Lassen 2, 337 um das Jahr 85 a. Chr. aufgehört hat zu regieren. Der Name Yavana indessen ging von den Griechen auf

ihre Nachfolger, die Indoskythen über: und da wir ad 2) denselben für ein Faktum verwendet sehen, welches nach dem Obigen erst c. 100 Jahre nach 85 a. Chr. eingetreten sein kann, da ferner das Faktum ad 1) mit diesem Faktum ad 2) im wesentlichen gleichzeitig sein mufs, so kann es also nur ein indoskythischer Fürst gewesen sein, der Sâketa kurz vorher, ehe Patañjali dieses Beispiel gab, bedrängt hatte. Vorausgesetzt nun, dafs wir unter Sâketa wirklich Ayodhyâ zu verstehen haben, wie allerdings wahrscheinlich ist*), so ist jedenfalls Kanishka (reg. 10—40 p. Chr., nach Lassen) der einzige dieser Fürsten — wie überhaupt aller fremden Fürsten vor den Moslims —, von welchem ein so weiter Kriegszug nicht nur denkbar, sondern auch nicht unwahrscheinlich ist, vgl. was Lassen 2, 854 über die Ausdehnung seiner Macht nach Osten hin berichtet. Freilich will zu Kanishka, wie es scheint, nicht recht passen, was Patañjali ad 2) von der Bedrängung der Mâdhyamika durch den Yavana berichtet, insofern Kanishka

*) Obschon immerhin fraglich. Es hat eben mehrere Sâketa gegeben. Dafs das in Buddha's Leben so häufig erwähnte Sâketa (Sâketu bei Hardy) nicht Ayodhyâ sei, wie Lassen 2, 65 annimmt, dafür hat Köppen 1, 112. 113 sehr stichhaltige Gründe angeführt. Dafs ferner das Ptolemaeische Sageda *Σάγηδα μητρόπολις* im Lande der *Ἀδεισαθροι*, welche *μέχρι τοῦ Οὐξέντου ὄρους* wohnen (Ptolem. 7, 1, 71) ebenfalls nicht Ayodhyâ sein kann, dafür s. Lassen selbst 3, 199. 200. Nach H. Kiepert's Ansicht, die er mir auf mein Befragen freundlichst mitgetheilt, würde bei einem Versuche, die Angaben des Ptolemaios der heutigen Geographie anzupassen, die Lage von Sageda auf der Ptolemaeischen Karte, südlich von Palimbothra, in der Richtung auf den Vindhya und die Südspitze Indiens zu, ungefähr in das obere Gebiet der Çoṇâ noch nördlich vom Amarakaṇṭaka fallen, keineswegs soweit südlich bis in den Dekhan hinein, wie dies Lassen annimmt: vielleicht hat es noch auf der Nordabdachung des Vindhya gelegen. Endlich kennt Ptolemaios noch ein Sageda (der Text hat Sagada, s. Lassen 2, 240), das aber in Hinterindien liegt, hier also nicht in Frage kommt. Ueberhaupt ist keines der genannten Sâketa dem Reiche des Kanishka näher gelegen, als dasjenige, welches dem heutigen Oude entspricht: und in der Sache selbst kommt also wenig darauf an, auf welches derselben man die Annahme Patañjali's bezieht.

ja gerade als ein Hauptbeförderer des Buddhismus bekannt ist. Es hat sich indessen eines Theils denn doch auch noch später (bei Hiuen Thsang 1, 107, s. Lassen 2, 857) die Nachricht erhalten, dafs Kanishka während der ersten Zeit seiner Regierung dem Buddhismus feindlich gesinnt war — und aus dieser ersten Zeit derselben scheint ja eben, s. unten p. 168, die Angabe Patañjali's zu stammen: anderntheils könnte sich diese letztere etwa nur auf specielle Bedrückung der Mâdhyamika zu Gunsten der Hînayâna beziehen? wie denn ja gerade der stete Zwist dieser und andrer buddhistischer Schulen (vgl. Hiuen Thsang 1, 172) die Veranlassung für das unter Kanishka abgehaltene grofse Concil war, welches zur Schlichtung desselben dienen sollte. Und wenn nach der râjataraṅgiṇî Nâgârjuna's Einflufs prägnant unter Abhimanyu in Blüthe stand, so wäre es ja wohl eben direkt möglich, dafs unter dessen Vorgänger Kanishka eine dem Nâg. feindliche Richtung die Oberhand hatte, wie denn in der That derselbe nie an dem unter dem Vorsitze von Pârçva und Vasumitra abgehaltenen Concile betheiligt erscheint. Was ad 3) die Abfassung des mahâbhâshya betrifft, so wollen wir hier zunächst erst anführen, was sich sonst noch über Patañjali's Person nachweisen läfst. Nach G. sind die Namen Goṇikâputra und Gonardîya, mit welchen an zwei Stellen des mahâbhâshya die betreffende Ansicht gestützt wird, auf Patañjali selbst zu beziehen, da die Commentare (Nâgeça bei Goṇikâputra, Kaiyyaṭa bei Gonardîya) dieselben durch „bhâshyakâra“ erklären. In der That spricht Patañjali nie in erster Person, sondern es wird von ihm stets in dritter Person geredet, und seine Ansicht mehrmals durch tu eingeführt (paçyati tv âcâryaḥ bei Ballantyne p. 195. 196. 197. 245. 281. 303. 787): es ist

somit auch ganz gut möglich, dafs die Worte: „Gonardîyas tv âha" sich wirklich eben auf Patañjali beziehen*). Es kann indessen von jenen beiden Identifikationen denn doch nur eine richtig, die andere mufs allem Anscheine nach falsch sein. Nach einer Mittheilung nämlich, die ich Aufrecht's Freundlichkeit verdanke, sind Gonardîya und Goṇikâputra zwei verschiedene Persönlichkeiten, welche Vâtsyâyana in der Einleitung seines kâmasûtra neben einander als seine Vorgänger in der Lehre von der ars amandi namhaft macht: in höchst überraschender Weise: den Einen nämlich als Verf. eines Lehrbuchs darüber, wie man dabei gegen sein eignes Weibchen sich zu benehmen hat, den Andern als Verf. eines auf das Verfahren in Bezug auf fremde Frauen bezüglichen Werkes: Gonardîyo bhâryâdhikârikam, Goṇikâputraḥ pâradârikam (nämlich: kâmasûtraṃ saṃcikshepa) s. Aufrecht Catalogus p. 215. Im Innern des Werkes wird dann Gonardîya fünfmal, Goṇikâputra sechsmal speciell citirt. Es wäre ergötzlich, hier einen so unvermutheten Einblick in das Privatleben des Patañjali zu erhalten. Zu unserer Beruhigung in Bezug auf seinen moralischen Charakter möge es dienen, dafs ihn mit dem Don Juan Goṇikâputra nur der späte Nâgeça identificirt**), während er von dem um fast ein Jahrtau-

*) Die übrigens nicht blofs einmal, bei Ballantyne p. 412, sich finden, wie G. angiebt (p. 235), sondern ibid. p. 472 noch ein zweites Mal. Nach Aufrecht Catalogus p. 160a wird Gonardîya sogar auch noch zwei andere Male citirt, nämlich zu 3, 1, 92 und 7, 2, 101.

**) Es steht diese Angabe des Nâgeça wohl auf der gleichen Stufe mit den 100,000 çloka des saṃgraha, von denen er fabelt: und fällt dadurch auch auf die Zuverlässigkeit seiner sonstigen Angaben, z. B. in Bezug auf die Verfasserschaft des Vyâḍi für dieses Werk, ein jedenfalls etwas zweifelhaftes Streiflicht. — Die einzige Aushülfe, wie G. die Ehre seines Nâgeça in unserm Falle hier retten könnte, wäre die, dafs er die Identität der bei Vâtsyâyana citirten beiden Doktoren der ars amandi mit den gleichnamigen

send älteren Kaiyyaṭa — dem sich noch der Verf. des Trikâṇḍaçesha und Hemacandra zugesellen — mit dem ehrbaren Gonardîya gleichgesetzt wird. Was den Namen des Letzteren betrifft *), so macht G. (p. 235—236) auf eine Stelle der Kâçikâ zu 1, 1, 75 aufmerksam, wo Gonardîya (oder °yâs, so der Calc. Schol.) als Beispiel eines im Osten gelegenen Ortes (prâcâṃ deçe) angeführt wird, sowie auf den Umstand, daſs Kaiyyaṭa einige Male den Patañjali als „âcâryadeçîya" d. i. als Landsmann des „âcârya" bezeichne, resp. diesem d. i. dem vârttika-Verf. Kâtyâyana, gegenüberstelle: da nun Letzterer dem Osten angehöre, so werde hiemit auch Patañjali dem Osten zugewiesen. Hier war noch zu erwähnen die specielle Angabe: vyavahite 'pi pûrvaçabdo vartate, tad yathâ, pûrvam Mathurâyâḥ Pâṭaliputram (Ballantyne p. 650) „Pâtaliputra liegt vor Mathurâ", die nur erklärlich ist im Munde eines Mannes, der hinter Pâṭaliputra wohnte, und somit für den östlichen Wohnsitz des Patañjali entscheidet. Es kann daher, falls Gonardîya wirklich als dessen Name aufzufassen ist, derselbe in der That wohl nur auf jenen „prâcâṃ deça" bezogen werden, nicht auf die Kashmirschen Könige Namens Gonarda, wie Lassen 2, 484 will, oder gar auf das von Varâhamihira 14, 12 im Süden neben Daçapura und Kerala erwähnte Volk gleiches Namens. — Es muſs sich nun nach dem ad 1) und 2) Bemerkten das Werk des Patañ-

---

grammatischen Lehrern in Zweifel stellte, eine Aushülfe freilich, zu der er gerade am allerwenigsten berechtigt sein würde, und die in diesem Falle, wo es sich nicht um Patronymica, sondern — bei Goṇikâputra wenigstens — um ziemlich individuelle Namen handelt, in der That specielle Bedenken gegen sich haben würde.

*) goṇikâ im Namen des Goṇikâputra ist auf goṇî, eine apabhraṃça-Bildung des Wortes go, s. mahâbhâshya ed. Ballantyne p 22. 38. 63, zurückzuführen, s. auch BR. s. v.

jali sehr rasch Bahn gebrochen haben, um schon unter Abhimanyu in Kashmir eingeführt werden zu können *). Wir kommen hierauf unten wieder zurück, indem wir uns zunächst zu einer in der That höchst interessanten Darstellung der Geschichte des mahâbhâshya wenden, welche G. zur Erläuterung des die Verdienste des Abhimanyu um dasselbe betreffenden Verses der râjataranginî (1, 176) beibringt, aus dem zweiten Buche des die sogenannten Harikârikâs enthaltenden vâkyapadîyam **) des Bhartrihari. Da diese Mittheilung aus einer sehr schlechten Handschrift (E. I. H. 954) stammt, und daher, sowie

*) Wenn G. das Beispiel des mahâbhâshya zu 3, 2, 114 (das sich übrigens auch zu 1, 1, 44 Ballantyne p. 538 vorfindet) „abhijânâsi devadatta Kaçmîreshu vatsyâmaḥ, tatra saktûn pâsyâmaḥ (odanam bhokshyâmahe p. 538) | Kaçmîrân agachâma, tatra saktûn apibâma (odanam abhuñjmahi p. 538)" als eine „information" ansieht, die Patañjali uns gebe „of his having temporarily resided in Kashmir", und hinzufügt: „this circumstance throws some light on the interest, which certain kings of this country took in the preservation of the Great Commentary", so verstehe ich weder, wie ein so ganz allgemeines Beispiel irgend wie einen Schlufs auf persönliche Erlebnisse des Patañjali bedingt, noch wie eine dgl. Reise desselben nach Kashmir um dort saktûn (Bier? = yavapishṭâni Taitt. S. ed. Roer 1 p. 627) zu trinken, oder odana (Mufs) zu essen — vâso lakshaṇam bhojanam lakshyam sagt der Calc. Schol. — auf das Interesse, welches Abhimanyu und 600 Jahre später Jayâpîḍa für das mahâbhâshya zeigten, irgend Einflufs geübt haben könne! Es würde aus diesem Beispiele nicht einmal mit irgend welcher Sicherheit gefolgert werden können, dafs Patañjali nicht selbst in Kashmir lebte. In der That liefse sich eine ganz kuriose Biographie des Patañjali herstellen, wenn alle seine derartigen aus dem gewöhnlichen Leben genommenen Beispiele, die in erster Person gehalten sind, zugleich in dem Lichte von Selbsterlebnissen zu fassen wären. Der dem römischen Caius entsprechende Name Devadatta zeugt hinlänglich für den ganz allgemeinen Charakter obigen Beispieles.

**) Dafs dies in der That der richtige Titel des Buches ist, zeigt auch unsere Chambers'sche Handschrift, welche in den Unterschriften der drei kâṇḍa also liest: bei 1 vâkyadîye, mit einer Marke, welche anzeigt, dafs zwischen kya und dî eine Silbe fehlt: — bei 2 (42b) vâkyapadîye dv. k | samâptâ vâkyapadî'yam (!) kârikâ: — bei 3 vâkyapadîye trit. k. | samâptâ ce'yam vâkyapadî (!) | Nach dem Schol. zu P. 4, 3, 88 bedeutet vâkyapadîyam ein vom vâkya, Satz und vom pada, Wort handelndes Werk. Der in meinem Verz. der B. S. H. no. 763 gegebene Titel vâkyapradîpa ist aus Colebrooke misc. ess. 2, 42 entlehnt, auf dessen, darum auch citirte, Autorität hin ich die in der Handschrift vermeintlich fehlerhafte Form des Namens irrthümlich korrigirt habe.

aus andern Gründen, in einigen wesentlichen Punkten von G. ganz mifsverstanden ist, so wiederhole ich sie hier zunächst mit denjenigen Verbesserungen, die sich aus Chambers 550, einer zwar auch nicht sehr korrekten, gerade hier aber entschieden bessere Lesarten bietenden Handschrift, ergeben *), unter Begründung meiner abweichenden Auffassung:

1. prâyeṇa saṃkshepar a t â n alpavidyâparigrahân [1]) |
samprâpya vaiyâkaraṇân saṃgrahe 's t a m upâgate [2]) ||

[1]) saṃkshepanuvân alpa C. saṃkshepatucîn acya L. saṃkshepataç ca navya G. Meine Conjektur: ratâ(n) schliefst sich dem: nuvâ(n), resp.: tucî(n) der Mss. jedenfalls genauer an, als G.'s: taçca. — [2]) So C. °grahe mupâ° L. °grahe samupâ° G.

2. kṛite 'tha Patañjalinâ [3]) guruṇâ tîrthadarçinâ |
sarveshâṃ nyâyavîjânâṃ [4]) Mahâbhâshye nibandhane ||

[3]) Pâta° L. C. — [4]) naivavî° C.

3. alabdhagâdhe gâmbhîryâd uttâna iva saushṭhavât [5]) |
tasminn akṛitabuddhînâṃ naivâ 'v â sthita [6]) niçcayaḥ ||

[5]) sauthavân C. — [6]) So L. C, Wenn G. die Lesart von L. in naivâ'vasthita ändert und letzteres Wort mit niçcayaḥ k o m p o n i r t, so ist ersichtlich, dafs er n i c h t e r k a n n t hat, dafs a v â s t h i t a verbum finitum ist, nämlich 3. pers. sg. Âtm. Aor., s. Pâṇ. 1, 2, 17.

4. Vaiji-Saubhava-Haryakshaiḥ çushkatarkânusâribhiḥ |
ârshe v i p l â vite [7]) granthe saṃgrahapratikañcukaiḥ [8]) ||

[7]) So C. (aber ârse). nilâvite LG. — [8]) So G. kaṃshuke (allenfalls auch kaṃcuke zu lesen) C. kaṃcukeḥ L.

5. yaḥ Patañjaliçishyebhyo [9]) b h r a s h ṭ o [10]) vyâkaraṇâgamaḥ |
kâlena Dâkshiṇâtyeshu granthamâtre vyavasthitaḥ ||

[9]) Pâta° LC. — [10]) °bhyo mrabhrashto C. °bhyo ashṭo L. °bhyo 'bhyashṭo G.

---

*) Mit L. bezeichne ich E. I. H. 954 nach G.'s Mittheilung, mit G. dessen Correcturen, mit C. die (wichtigeren) Lesarten von Chambers 550. Die Fälle, wo der obige Text von G.'s Text abweicht, sind gesperrt gesetzt.

6. Parvatâd âgamaṃ labdhvâ bhâshyavîjânusâribhiḥ |
sa nîto bahuçâkhatvam[11]) Candrâcâryâdibhiḥ punaḥ ||

[11]) So C. çâstratvam L. G.

7. nyâyaprasthânamârgâṅs tân abhyasya svaṃ ca[12]) darçanam |
praṇîto guruṇâ 'smâkam ayam âgamasaṃgrahaḥ ||

[12]) sthânagârgâṃmnân asasya staca C. (!)

Ich übersetze diese Verse, wie folgt:

1. Findend, daſs die Grammatiker meist nur der Kürze strebten nach |
mit wenig Wissenschaft geschmückt, währ'nd der saṃgraha sich verlor ||

2. verfaſste der aller Pfade kund'ge Lehrer Patañjali |
das mahâbhâshya, das alle Saamen der Schlusseslehr' umfaſst ||

3. Ob dessen Tief' nicht Grund findend, wie oben schwimmend aus Leichtheit *),
dabei denen, die nicht im Geist fertig waren, der Muth entsank.

4. Vaiji, Saubhava, Haryaksha, trockner Erwägung zugethan,
Widersacher des saṃgraha, verwüsteten des Ṛishi**) Werk.

*) uttâna iva saushṭhavât gehört zu niçcayaḥ: der Muth, die Entschlossenheit derer, die nicht fertigen Geistes waren, schwamm gleichsam auf der Oberfläche des bhâshya, konnte nicht bis zu dem Boden desselben hinabdringen, fand in dem bhâshya keinen Halt (naivâ 'vâsthita), entsank ihnen daher.

*) Da Bhartṛihari den Patañjali hier als ṛishi bezeichnet, so muſs er selbst offenbar einer bedeutend späteren Zeit angehören: vgl. das oben p. 67 not. Bemerkte.

5. Der den Schülern Patañjali's entfallene Grammatik-Text
'ne Weil bei den Dâkshiṇâtya in einer Handschrift nur bestand.
6. Des Bhâshya Saamen*) aufsuchend, Candra darauf und Andere
Von Parvata den Text bekam'n, und machten viele Zweig' davon.
7. Von meinem Lehrer, der der Schlüss' Vorgäng' und Weg' und sein System
Genau studirt, ward mir gelehrt hier dieser saṃgraha des Texts**).

Ich habe mit Absicht das Wort saṃgraha in vv. 1. 4. 7 unübersetzt gelassen. G. giebt es in v. 7 durch „com-

*) d. i. Original.

**) Es ist von Interesse mit dieser eigenen Darstellung des Hari den Bericht zu vergleichen, welchen ein ganz modernes, erst der Gegenwart angehöriges Werk, das çabdârtharatnam von derselben Sache giebt (s. in der Z. d. D. M. G. 14, 566). „Es geht die Sage (janaçrutiḥ), heifst es daselbst, dafs, nachdem im Laufe der Zeit die drei Werke Pâṇini's, Kâtyâyana's und Patañjali's untergegangen, dieselben vom Citrakûṭa, wo sie vormals durch Râvaṇa auf Stein geschrieben worden waren, durch einen piçâca in Gestalt eines Brâhmaṇen wieder herbeigeholt, und dem Vasurâta, von diesem wieder seinem Schüler Hari gegeben wurden. Hari habe darauf eine ṭikâ dazu und seine die Tragweite des Sinnes des mahâbhâshya erläuternden (mahâbhâshyârthatâtparyajnâpikâḥ) kârikâs, das unter dem Namen vâkyapadîya bekannte Werk nämlich, verfafst". Während Hari selbst gar keine Ansprüche darauf macht, der Wiederauffindung des mahâbhâshya durch „Candra und die Andern" irgendwie in der Zeit nahestehend oder gar gleichzeitig zu sein, wird hier in der Sage dieselbe direkt seinem eigenen Lehrer Vasurâta — dessen Name wohl das einzig Brauchbare in der Legende sein mag? — zugeschrieben. Während es sich ferner bei Hari um die Herbeischaffung des mahâbhâshya von den Dâkshiṇâtya handelt, ist hier der Citrakûṭa im Bandelkhand als die betreffende Oertlichkeit angegeben: doch wird in einem folgenden Verse allerdings auch prägnant auf die Dâkshiṇâtya hingewiesen. Vermuthlich haben irgend welche Felseninschriften à la Piyadasi Veranlassung zu der Sage gegeben. Warum gerade dem Râvaṇa das Amt zugewiesen wird, das trimuni vyâkaraṇam vor dem Untergange bewahrt zu haben, erhellt nicht recht. Zu vergl. ist übrigens auch die Sage von dem durch Hanumant auf Steine niedergeschriebenen mahânâṭaka.

pendium" wieder, versteht dagegen in vv. 1 und 4 darunter das von Patañjali mehrfach citirte Werk Namens saṃgraha (s. oben p. 41. 42. 127), dessen Verf. derselbe: Dâkshâyaṇa, Nâgeça dagegen: Vyâḍi nennt; und zwar schliefst G. auf Grund seiner Conjectur: samupâgate in v. 1 (after he had acquired the Saṃgraha) „that Patañjali's Commentary was founded on this great grammatical work of the relative of Pâṇini": und auf Grund seiner Uebersetzung des saṃgrahapratikañcukaiḥ in v. 4 durch „partisans of the Saṃgraha" schliefst er weiter „that there was a party of grammrians who preferred to it the Saṃgraha (of Vyâḍi)". Angenommen einmal, dafs mit saṃgraha in vv. 1 und 4 wirklich jenes Werk des Dâkshâyaṇa, resp. Vyâdi gemeint sei — die Möglichkeit ist ja nicht in Abrede zu stellen — so sind doch die beiden daran geknüpften Schlüsse G.'s nicht stichhaltig. Nach der Lesart von C.: 'stam upâgate in v. 1 ergiebt sich vielmehr, dafs Patañjali sein Werk verfafste, nicht auf Grund des saṃgraha, sondern weil der saṃgraha zu Grunde, verloren ging: und pratikañcuka in v. 4 kann füglich nicht „partisan", sondern gerade im Gegentheil nur „Widersacher" (gepanzert gegen-) bedeuten. Ich kann aber überhaupt die Nothwendigkeit, dafs in vv. 1 und 4 unter saṃgraha etwas anderes zu verstehen sei, als in v. 7, durchaus nicht anerkennen: vielmehr ist nach meiner Ansicht der Gebrauch des Wortes in v. 7 gerade für die Bedeutung desselben in vv. 1 und 4 maafsgebend. Auch in vv. 1 und 4 ist saṃgraha im Sinne von âgamasaṃgraha zu verstehen, und zwar steht das Wort in v. 1 in direktem Gegensatze zu saṃkshepa. Während der saṃgraha, die Concentration des âgama, des (Pâṇini'schen) Textes, d. i. wohl die gegen-

seitige Verbindung und in-Bezug-Setzung der Regeln desselben, die Zusammenfassung alles Zusammengehörigen *), verloren ging **), strebten die Grammatiker nur dem saṃkshepa, der Kürze, nach, und um diesem Uebelstande abzuhelfen, verfaſste Patañjali sein Werk ***). Die in v. 4 genannten Gegner nun gehörten wohl eben zu den in v. 1 getadelten Grammatikern, hielten am saṃkshepa fest, wollten nichts vom saṃgraha wissen, erhoben sich deshalb gegen das Werk des Patañjali, wohl wegen dessen Ausführlichkeit, und verdrängten es denn auch auf eine Weile. Auf die in vv. 5 und 6 dargestellte Weise ist es indessen, und mit ihm der saṃgraha, doch erhalten worden, und Bhartṛihari hat es sich eben zur Aufgabe gemacht, diesen saṃgraha in seinen kârikâs (die das çabdârtharatnam als mahâbhâshyârthatâtparyajnâpikâḥ bezeichnet) einen direkten Ausdruck zu geben. — In einer zweiten Differenz von G. befinde ich mich in Bezug auf das Wort âgama, Text.

*) Dies ist wohl auch die Bedeutung des Wortes in dem Namen jenes dem Dâkshâyaṇa, resp. Vyâḍi zugeschriebenen Werkes. Das Wort ist auch, s. oben p. 42 not., in den gaṇa zweimal sich findend, somit von häufigem Gebrauch. Auch in der Vorrede des çabdârtharatnam erscheint es, und zwar als eine an Pâṇini's Werk besonders zu rühmende Eigenschaft: v. 14 (a. a. O. p. 566) upadeçakamâhâtmyâd ârshajnânâc ca Pâṇineḥ | vedâṅgatvena çishṭaiç ca saṃgrahâṇ mukhyam eva tat ||

**) Es heiſst ausdrücklich nicht: astaṃ gate, sondern astam upâgate, d. i. dem Untergange nahe. Auf den saṃgraha als ein besonderes Werk bezogen, würde dieser Ausdruck nicht recht passen.

***) Vgl. die Worte, mit denen Patañjali selbst in der Einleitung den Zweck seines Werkes erklärt (Ballantyne p. 86): purâkalpa etad âsît, saṃskârakâlottaraṃ brâhmaṇâ vyâkaraṇaṃ smâ 'dhîyate, tebhyas tattatsthânakaraṇanâdânupradânajnebhyo (vgl. Taitt. Prât. 2, 11 in diesen Stud. 4, 105) vaidikâç çabdâ upadiçyante | tad adyatve na tathâ, vedam adhîtya tvaritâ vaktâro bhavanti „vedân no vaidikâç çabdâḥ siddhâ, lokâc ca laukikâḥ, anarthakaṃ vyâkaraṇam" iti | tebhya evaṃ vipratipannabuddhibhyo 'dhyetṛibhyas suhṛid bhûtvâ "cârya (hiermit ist Patañjali selbst gemeint) idaṃ çâstram anvâcashṭe | Der Eingang dieser Stelle ist auch dafür von Interesse, daſs Patañjali darin offenbar die Kenntniſs der den Inhalt der Prâtiçâkhya bildenden Gegenstände als dem purâkalpa zugehörig bezeichnet.

G. übersetzt es in v. 5 durch „document [or manuscript of the Mahâbhâshya]“, in v. 6 ebenfalls durch „document“, in v. 7 durch „grammatical work“: und auf pag. 239 not. sagt er direkt: „the passage from the Vâkyapadîya proves that it must there have the sense of „a written document or manuscript““. Wenn es nun aber v. 5 ausdrücklich heifst: vyâkaraṇâgamaḥ — granthamâtre vyavasthitaḥ „der vyâkaraṇâgama bestand nur in einem einzigen grantha“, so ist doch klar ersichtlich, dafs nur mit grantha „Manuscript“ gemeint sein kann, mit âgama dagegen etwas Anderes gemeint sein mufs*). Letzteres gilt auch von v. 7, wo auch G. selbst das Wort nicht durch „document“ wiedergiebt. Es bleibt also nur v. 6 übrig: aber auch da ist unter dem in viele Zweige vertheilten âgama, Text, Lehrbuch nicht unbedingter Weise ein „Mspt.“, von dem viele „Abschriften“ genommen wurden, zu verstehen, sondern die Auffassung eines durch die Bemühungen von „Candra und den Andern“ verschiedenen „Zweigen“ d. i. Schulen Ursprung gebenden**) Lehrsystems liegt mindestens ebenso nahe: zumal auch hier in vîja „Saamen“ d. i. Original, ein direkt „Mspt.“ bezeichnendes Wort dem âgama unmittelbar zur Seite steht. Es wird endlich auch in den noch bis zum Schlusse des zweiten Buches folgenden drei Versen, die keineswegs blos „concern the subject matter of the work“ (p. 238) zweimal das Wort âgama einfach im Sinne

*) Zu vergleichen ist MBh. 12, 11342 yas tu granthârthatattvajno nâ 'sya granthâgamo vṛithâ | „wer aber den Text und den Sinn richtig kennt, der hat sich den Text nicht umsonst zu eigen gemacht“, wo weder grantha noch âgama irgend etwas mit „Mspt.“ zu thun haben (s. wegen grantha unten p. 176).

**) Vgl. in der râjataraṅgiṇî 1, 176: svaṃ ca vyâkaraṇaṃ kṛitam „und verfafsten ihre eigenen Grammatiken“.

von: Text, Lehrsystem verwendet, ohne irgend welche Nebenbeziehung auf „Mspt.“ Dieselben lauten:

8. vartmanâm atra keshâṃ cid vastumâtram udâhṛitam |
kâṇḍe tṛitîye 'nyatvena (? °tteṇa Cod.) bhavishyati vicâraṇâ ||

9. prajnâ vivekaṃ labhate bhinnair âgamadarçanaiḥ |
kiyad vâ çakyam unnetuṃ svatarkam anudhâvatâm ||

10. tat-tad utprekshamâṇânâm purâṇair âgamair vinâ |
anupâsitavṛiddhânâṃ vidyâ nâ 'tiprasîdati ||

8. Von ein'gen Wegen ist dahier allein der Inhalt angeführt:
Die Untersuchung, ob es sei anders (?), folget im dritten Buch.

9. Der Geist gewinnt die Urtheilskraft nur durch verschied'ne Lehrsystem' (aus deren Vergleichung).
Wie viel vermag wohl auszuführ'n, wer nur eignem Gespinnst nachläuft?

10. Die da bald dies bald dies erschau'n, ohn' zu achten die alten Lehr'n,
Und die die Alten nicht studir'n, der'n Wissen nicht zur Klarheit kömmt.

Es wäre übrigens auch noch eine ganz andere Auffassung von v. 6 möglich: „von Parvata (d. i. dem himmlischen Genossen des Götterboten Nârada) Nachricht (âgamam) davon erhalten habend (, daſs bei den Dâkshiṇâtya noch ein Mspt. sei), wurde durch die das Original des bhâshya Suchenden, Candra und die Andern, dieser (nämlich der in v. 5 genannte alleinige grantha) zu einem viele Zweige (d. i. hier dann „Abschriften“) habenden gemacht“. Die einzige, aber eben allerdings ziemlich groſse Schwierigkeit hierbei ist die, daſs âgama in v. 6 einen andern Sinn hätte

vgl. BR. s. v., als in vv. 5. 7. 9. 10. Die Beziehung des Parvata auf den Genossen des Nârada ist übrigens wohl jedenfalls festzuhalten, da ein entsprechender menschlicher Parvata bis auf Weiteres unbekannt ist (: der Pâṇ. 4, 1, 103 erwähnte Parvata kann hier natürlich nicht in Frage kommen).

Nach dieser durch die Wichtigkeit der Stelle gebotenen längeren Digression über dieselbe kehren wir nunmehr zu der eigentlichen Frage zurück, die uns hier speciell beschäftigt, und um derentwillen G. dieselbe ja auch angeführt hat. Es unterliegt nämlich offenbar keinem Zweifel, dafs die darin von Hari geschilderte Wiedererlangung des mahâbhâshya durch „Candra und die Andern" dieselbe ist, auf welche sich die Angabe der um 5—6 Jahrhunderte späteren râjataranginî 1, 176 über Abhimanyu's Sorge für das Werk bezieht:

> Candrâcâryâdibhir labdh(v)â"deçam tasmât tadâgamam |
> pravartitam mahâbhâshyaṃ, svaṃ ca vyâkaraṇaṃ kṛitam ||

Wenn nun G. übersetzt: „Nachdem Candra und die Andern Befehl von ihm (Abhimanyu) erhalten hatten, they established a text of the Mahâbhâshya such as it could be established by means of his Ms. of this work, und verfafsten ihre eigenen Grammatiken" so beruht dies theils auf einer hier durch nichts erforderten Herbeiziehung der von ihm für âgama — wie wir sahen, ohne zureichenden Grund — erschlossenen Bedeutung „Ms.", theils auf der ganz aus der Luft gegriffenen Voraussetzung, dafs das nach dem vâkyapadîyam von Parvata erhaltene dergl. „Ms." des Werkes durch Candra und die Anderen „into possession of Abhimanyu" gekommen war. Nach

meiner Ansicht hat es einfach bei Lassen's Conjectur: tad-âgame (Loc.) „nachdem sie von ihm den Befehl erhalten hatten, zu ihm zu kommen" zu bleiben; und zwar scheint mir dies ganz unzweifelhaft, wenn wir die auch bereits von Böhtlingk angeführte zweite Stelle der râjataranginî 4, 487 ins Auge fassen, wo es von Jayâpîḍa (reg. nach Lassen 754—85) heifst:

deçântarâd âgamayya vyâcakshâṇân kshamâpatiḥ |
prâvartayata vichinnam mahâbbâshyaṃ svamaṇḍale ||
Aus andrem Lande liefs kommen Erklärer drauf der Erdefürst |
Und brachte das zerspaltene bhâshya im Reiche neu in Gang ||

Auch entscheidet die hier vorliegende Verbindung von prâvartayata mit svamaṇḍale mit Bestimmtheit dafür, dafs auch in der ersten Stelle (1, 176) pravartitam nicht von der „Constituirung eines Textes", sondern von der „Einführung" des Werkes nach Kashmir zu verstehen ist, und erweist sich somit die ganze Polemik G.'s gegen die bisherige Auffassung dieses Verses als vollständig unbegründet und müssig.

Es macht nun übrigens die von Bhartṛihari gegebene Darstellung gar nicht den Eindruck, als ob alles darin Berichtete (vgl das kâlena in v. 5) innerhalb des kurzen Zeitraums von c. 30 Jahren habe vor sich gehen können: und doch ist nach dem oben p. 153 sq. ad 1) und 2) über aruṇad Yavaṇah Sâketam und aruṇad Yavano Mâdhyamikân Bemerkten ein längerer Zeitraum zwischen der Abfassung dieser Stellen und der Einführung des mahâbhâshya nach Kashmir nicht leicht disponibel: diesen Zeitraum gewinnen wir nämlich, wenn wir bei dem Mangel jedweden sonstigen An-

haltes von den oben p. 153 gefundenen Daten 5—45 und 45—65 p Chr. die Mitte ziehen, und somit die Abfassung des mahâbhâshya 25 p. Chr., Abhimanyu's Sorge dafür 55 p. Chr. ansetzen. Es erhebt sich somit von selbst die Frage, ob nicht etwa jene beiden Beispiele erst durch „Candra und die Anderen“ in den Text gekommen seien, ursprünglich gar nicht von Patañjali herrühren? Dafs die Wiederherstellung eines zeitweise verloren gegangenen Textes — und darum handelt es sich ja nach dem vâkyapadîyam — bei der Art und Weise, wie indische Gelehrte zu verfahren pflegen, nicht ohne Einschiebungen von ihrer Seite vor sich gegangen sein wird, hat zum Mindesten gesagt sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, und wir werden somit die Möglichkeit, dafs auch obige beide Stellen zu dergl. Einschiebungen gehören können, nicht gut in Abrede stellen dürfen. Nur wird der ganze Boden, auf dem wir hierbei stehen, dann ein so unsicherer, schwankender, dafs man gern sich zunächst an das Faktum hält, dafs dieselben doch ebensogut auch ächt sein können. Die höchst eigenthümliche Weise, in welcher im mahâbhâshya durchweg von Patañjali nur in dritter Person geredet wird (s. oben p. 155), ist allerdings auffällig und könnte wohl zu der Vermuthung führen, dafs das Werk, wie es vorliegt, mehr ein Werk seiner Schüler als Patañjali's selbst sei (vgl. das Acad. Vorles. p. 216 über zwei andere Fälle der Art Bemerkte). Unbedingt nothwendig ist dies indefs nicht: Caesars Beispiel beweist, dafs dergl. auch bei eigner Autorschaft denkbar ist, und es bedürfte daher wohl erst noch einer speciellen Beweisführung, um einen solchen Schlufs zu begründen. Wenn in dieser Beziehung etwa geltend gemacht werden könnte, dafs sich im mahâbhâshya

— ich kann natürlich nur von dem verhältnifsmäfsig kleinen Theile reden, der uns in Ballantyne's Ausgabe vorliegt — Fälle finden, wo eine Reihe von Beweisstellen nur mit ihren Anfangsworten citirt wird, während dann erst noch der Text derselben in extenso zusammt einer ausführlichen Erklärung folgt, so sind doch andrerseits dergl. Selbstkommentare in der indischen Literatur gar nichts Ungebräuchliches, und bei der grofsen Ausführlichkeit, mit der das mahâbhâshya auch sonst seinen Gegenstand behandelt, durchaus nicht befremdlich: auch findet die kurze Vorausstellung der Beweisstellen ihr ganz entsprechendes Analogon in dem eigenthümlichen Brauche des Werkes, eine Diskussion durch versus memoriales zu beschliefsen, welche das Gesagte kurz zusammenfassen. — Es wäre vermessen über die durchgängige Authentität des jetzigen Textes des mahâbhâshya jetzt bereits, wo nur ein so kleines Stück vorliegt, zu entscheiden. Und nur das habe ich mit dem Vorhergehenden darthun wollen, dafs gegen die Authentität dessen, was bis jetzt eben davon bekannt geworden, unmittelbar zwingende Gründe nicht vorliegen. Es können somit, bis auf Weiteres, auch die von G. beigebrachten beiden Beispiele: „aruṇad Yavanaḥ Sâketam“ und „aruṇad Yavano Mâdhyamikân“ in der That als für Patañjali'sZeit beweiskräftig gelten: und es würde dieselbe hienach — unter Zugrundelegung der Lassen'schen Chronologie — zwar nicht, wie G. meint, für 140—120 a. Chr., wohl aber für ungefähr 25 p. Chr. bestimmt.

Es würde undankbar sein, wenn wir an dieser Stelle nicht des Werkes gedächten, dessen wir im Bisherigen uns so häufig bedient haben, der Ballantyne'schen Ausgabe nämlich des mahâbhâshya, in Gemeinschaft mit Kaiyyaṭa's

Commentar und Nâgeça's Glosse zu diesem. Ueber die ersten Bogen und die ganze Einrichtung dieser Ausgabe hat bereits M. Müller in der Z. der D. M. G. (7, 162 ff. 1853) berichtet und eine besonders interessante Stelle daraus über Dialektverschiedenheiten (ebendas. p. 376) angeführt. Gegenwärtig liegt uns nun Vol. I mit 40 und 808 pp. (Mirzapore 1856) vollständig vor. Die ersten 40 Seiten geben die englische Uebersetzung der entsprechenden Zahl Textseiten. Der ganze starke Band (in kolossalem Format) umfafst nur den ersten pâda des ersten adhyâya, 75 sûtra nebst den 14 çivasûtra. Eine Vollendung des Werkes in diesem grofsartigen, übersplendiden Maafsstabe würde, wenn auch nicht 45 ähnliche Bände (welche Zahl man erhielte, wenn man blos die Zahl der sûtra dabei in Anschlag brächte, was indefs schon deshalb irrig wäre, weil in diesem ersten pâda verhältnifsmäfsig wenig sûtra unerklärt gelassen sind), so doch jedenfalls c. 30 derselben nothwendig haben, ist daher wohl geradezu unmöglich. Im Interesse der Wissenschaft aber würde es tief zu beklagen sein, wenn das mahâbhâshya selbst — auf Kaiyyaṭa und Nâgeça würden wir zunächst zu verzichten wissen — nach wie vor nur den Wenigen zugänglich bliebe, die es handschriftlich benutzen können. Wir stimmen zwar nach dem vorliegenden Specimen dem Urtheile Aufrecht's (Catalogus p. 160a) vollkommen bei *), dafs das mahâbhâshya insbesondere „amplam exspatiandi materiam iis offert, qui grammaticorum argutiis delectantur, sed in grammaticas et lexica nostra minor quam ex tanta mole exspectabas, fructus ex eo

*) Aehnlich schon Lassen in der Z. für die K. d. M. 4, 240: Patañjali enthält „manches Kleinliche und Spitzfindige".

redundabit": indessen wird der Gewinn für die Letzteren doch immerhin noch ein ganz stattlicher sein. Das Hauptgewicht aber lege ich gar nicht auf ihn, als solchen, sondern auf die grofsartige Bedeutung, welche den Beispielen des verhältnifsmäfsig ziemlich sicher datirten mahâbhâshya für die Geschichte Indiens in der weitesten Ausdehnung des Wortes, also für Geschichte der Literatur, Religion, Sitte etc. zukömmt. Wir würden in ihnen aus einer verhältnifsmäfsig ziemlich frühen Zeit einen chronologischen Anhaltspunkt haben, der uns für Indien ja gerade so überaus noth thut. Und zwar würde dies um so mehr der Fall sein, als ja die Bedeutung des mahâbhâshya sich nicht blos auf sich allein beschränkt, dasselbe vielmehr auch rückwärts lichtverbreitend wirkt, insofern wir ja durch dies Werk eben auch für den Text und den Wortschatz des Pâṇini selbst und eines Theiles seiner gaṇa die kritische Sicherheit gewinnen würden, deren Mangel bei Beiden jetzt noch so wesentlich stört und die Untersuchungen über Pâṇini's Zeit so bedenklich und unzureichend macht. Wir möchten darum den dringenden Wunsch aussprechen, dafs es Ballantyne, der jetzt die Schätze der Bibliothek des East India House, oder, wie es nunmehr heifst, des Home Government for India, unter seine Direktion bekömmt, gelingen möge, sein grofses Unternehmen, wenn auch in verkleinertem Maafsstabe, fortzusetzen. Die East India Company hat in den letzten Jahren ihres Bestehens Grofses gethan in Unterstützung indischer Textausgaben — wir verdanken ihr dgl. für den Ṛigveda, den weifsen Yajurveda, die Bibliotheca Indica —, hoffen wir, dafs das „Home Government for India" darin nicht zurückbleiben werde. Für eine solche Ausgabe möchte denn in Bezug auf die äufsere

Einrichtung die Calcuttaer Ausgabe des Pâṇini wohl als Muster dienen können: es dürfte nicht ein solches beim ersten Blick ununterscheidbares Gemisch von Pâṇini, vârttika und bhâshya stattfinden, wie in Vol I, sondern es müſsten die sûtra und die je zu ihnen gehörigen vârttika gezählt und räumlich geschieden sein, um einen leichten Ueberblick zu gewähren: wenn dann für das ganze bhâshya, dem Texte Pâṇini's gegenüber, ähnlich kleine Typen, wie in der Calcuttaer Ausgabe gewählt würden, so bliebe zwar die Arbeit immer noch eine kolossale, aber sie würde doch in ihrem Umfange wie in ihren Kosten sich in den Gränzen des Möglichen halten.

An den wissenschaftlichen Theil von G.'s preface schlieſst sich noch (auf p. 239—268) eine Darstellung dessen, was er „the present critical position of Sanskrit Philology" nennt, eine Polemik nämlich theils im Allgemeinen gegen die Weise, wie wir in Deutschland den Veda zu erklären uns bemühen, theils speciell gegen das Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk-Roth. So lange es sich, wie im Bisherigen, wirklich um wissenschaftliche Diskussion handelte, habe ich — hie und da mit ziemlicher Selbstverläugnung — G.'s Deduktionen Schritt für Schritt begleitet, um die von ihm gefundenen Resultate zu prüfen. Auf diesen letzten Theil der preface dagegen irgendwie mich einzulassen, halte ich für völlig überflüssig, indem ich dafür theils einfach auf das verweisen kann, was ich gegenüber von G.'s früherem Angriff auf das Sanskrit-Wörterbuch im Westminster Review (April 1855, p. 568 ff.) in

der Z. der D. M. G. 10, 572 ff. (1856) und ergänzend 14, 755 ff. (1860) bemerkt habe *), theils das Urtheil über die Art und Weise der Polemik, welche G. dort begonnen und hier mit noch gesteigerterer Leidenschaftlichkeit fortgesetzt hat, getrost jedem einzelnen Leser selbst überlassen bleiben kann. So meine ich denn auch, dafs Böhtlingk-Roth besser daran thun, wenn sie, wie bisher, ihre Arbeit am Wörterbuche zum Segen der Wissenschaft ruhig fortsetzen, ohne sich irgend auf die Bekämpfung von Ansichten einzulassen, die bei G. als fixe Ideen zur Monomanie geworden und völlig unheilbar sein möchten. Wenn die einzelnen Berichtigungen, die derselbe gewissermafsen drohend (!) in Aussicht stellt, und zu deren endlicher, baldigster Publikation wir ihn nicht dringend genug auffordern können, wirklich richtig sind, — die fast durchgängige Unhaltbarkeit der in der „preface“ gefundenen Resultate berechtigt jedenfalls einstweilen zu einem bescheidenen Zweifel — so werden sie auch von Böhtlingk-Roth dankbar aufgenommen werden, möge sie G. mit noch so scharfer Lauge zu versalzen belieben. Auf Unfehlbarkeit Ansprüche zu machen, ist eben nicht einem Jeden gegeben. Und was dieselbe speciell bei Lexicis betrifft, so ist es gut, G. gegenüber, an

---

*) Wenn ich am letzteren O. sage, dafs BR. „das sachliche Princip vertreten, die Wörter nämlich durch zeitliche Ordnung der betreffenden Stellen und durch eben diese Stellen selbst sich unmittelbar erklären zu lassen, wobei sie die einheimische Exegese zwar auch stets anführen, aber doch nur als sekundäres Hülfsmittel betrachten“, so ist es, wenn ich nicht irre, nicht nöthig, darunter zu verstehen, dafs sie stets „the meanings of Sâyaṇa or Mahîdhara or of other authorities“ angeben, wie mir G. unterschiebt, dafs ich gesagt haben solle: „Exegese“ ist ein etwas weiterer Begriff, der nicht blos die Specialkommentare, sondern auch die ganze lexikographische Literatur, in welcher die Resultate der Specialexegese niedergelegt sind, mit umfafst: dafs ich wenigstens diesen weiteren Begriff mit dem Worte verbinde, hätte G. aus p. 756, wo ich die „indischen Exegeten und Grammatiker“ neben einander stelle, entnehmen können, wenn er gewollt hätte.

Wilson's Worte darüber in der pref. zur ersten Ausgabe des Skr. Dict. p. XLII zu erinnern: „Bayle says, it is well in works of this kind, if there are not more than seven errors in a page: and, perfection in a Dictionary, according to Dr. Johnson is the dream of a poet, doomed at last to wake a lexicographer: both these illustrious men have likewise pointed out the difficulties, arising from the mere extent of an undertaking, as well as the impossibility of bestowing the same attention upon many objects, that might be devoted to a few: and the former has justly remarked, that although the first writers of Dictionaries have committed many faults, yet they have done great services and deserve a glory, of which they ought not to be deprived by their successors".

Um übrigens G. den grellen Abstand, in welchem seine Ansicht von dem Werthe der indischen Tradition zu den bei uns geltenden Ansichten darüber sich befindet, recht deutlich zu machen, schliefse ich mit Anführung folgender Worte Benfey's in den Gött. Gel. Anz. 1858 p. 1608—1609: „Solche und ähnliche Stellen — und es giebt deren noch mehrere — mögen die beachten, welche sich noch immer einbilden, dafs die Vedenerklärung nach indischem Muster unsrer sich im Wesentlichen von ihr befreienden vorzuziehen sei. Wer die indischen Erklärungen sorgfältig studirt hat, der weifs, dafs absolut keine kontinuirliche Tradition zwischen der Abfassung der Veden und ihrer Erklärung durch indische Gelehrte anzunehmen ist, dafs im Gegentheil zwischen den echten poetischen Ueberresten des vedischen Alterthums und ihrer Erklärung ein langdauernder Bruch der Tradition existirt haben mufs, aus welchem höchstens das Verständnifs von einigen Einzeln-

heiten durch liturgische Gebräuche und damit verbundene Worte, Sprüche und vielleicht auch Gedichte sich in die spätere Zeit hinüber gerettet haben mochte. Die Erklärer der Veden hatten im Grofsen und Ganzen, aufser diesen höchst gering anzuschlagenden Ueberresten der Tradition, fast weiter keine Hülfsmittel als die auch uns zum gröfsten Theil zu Gebote stehenden, den klassischen Sprachgebrauch und die grammatische und etymologisch-lexikalische Wortforschung. Höchstens fanden sie noch Hülfe in dialektisch Bewahrtem; diesen Vorzug wiegt aber die uns zu Gebote stehende Vergleichung mit dem Zend und die, natürlich mit Behutsamkeit und Besonnenheit zu führende, mit den übrigen, dem Sanskrit verwandten, Sprachen, welche schon so viele Hülfe zum klareren Verständnifs der Veden geboten hat, fast vollständig auf. Aber ganz abgesehen von allen Hülfsmitteln im Einzelnen, wird die indische Erklärung schon durch die Befangenheit, mit welcher sie alte, ihr ganz entfremdete Zustände und Anschauungen von ihrem um so viele Jahrhunderte späteren religiösen Standpunkt aus begreifen will, ihrem ganzen Wesen nach zu einer durch und durch falschen, während uns durch die — aus analogen Verhältnissen geschöpften — Kenntnisse des Lebens, der Anschauungen, der Bedürfnisse alter Völker und Volksgesänge für das Verständnifs des Ganzen ein Vorrang gewährt ist, welcher, selbst wenn die Inder der Tradition viel mehr Einzelnheiten verdankten, als sie ihr wirklich verdanken, durch ihre Erklärung nicht verdunkelt werden würde".

Berlin, den 4. März 1861. A. Weber.

Berichtigungen und Zusätze.

8, 5 nicht für vor-pâṇinisch. — 19, 20 existimant. — 20, 24 purposes. — ib. 28 aliis post mortem transire. — 26, 22 Die Stelle aus dem Mahâbhârata, welche nach G. jedenfalls „refers to the material bulk of the book", bedingt dies in keiner Weise. Dem Zusammenhange nach ist daselbst, wie sonst, bei dem Gegensatze von grantha und artha nur der Wortlaut und der Sinn gemeint. Das im-Kopfe-Tragen (dhâraṇam) eines Textes ohne Verständnifs des Inhaltes wird mit dem Tragen einer Last verglichen, wozu die betreffende Doppelbedeutung der Wrz. dhar (physisch: tragen, tropisch: im Gedächtnifs haben) Veranlassung bot. Bei der in Indien üblichen Art zu lernen wird es stets Leute gegeben haben, die ein ganzes Fuder Gelehrsamkeit im Kopfe trugen, ohne etwas davon zu verstehen. — 26, 25 eigner Annahme. — 27, 15 ihn. — 66, 5 v. u. mahâbhâshya. — 73, 8 als „table talk". — ibid. Zur Sache selbst verweise ich noch auf die leider korrumpirten Angaben des Vâyupurâṇa (Aufrecht, Catal. p. 56 a, 17) über den Umfang des weifsen Yajus: etat pramâṇam yajushâm ṛicâm ca saçukriyam sákhilayâjnavalkyam, resp. auf die unmittelbare Gleichsetzung der drei daselbst: çukriya, khila, yâjnavalkya genannten Bestandtheile desselben. — 76, 9—11 Die Stelle kehrt auch im Kauçikasûtra §. 1 wieder. — 82, 18 repudiates. — 141, 7 ausdrücklich eine. —

Berlin, den 7. Mai 1861. A. W.

Vedische Hochzeitssprüche.

Die nachstehenden Uebersetzungen sind durch die ihnen unmittelbar folgende Haas'sche Abhandlung „die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den gṛihyasûtra" veranlafst worden. Es war nämlich in derselben zwar der Text des sûryâsûktam mitgetheilt, und dessen Gedankengang, resp. Zusammenhang, sowie einzelne Verse daraus näher erörtert, von einer Uebersetzung des Ganzen indefs Abstand genommen. In gleicher Weise findet sich darin zwar bei Gelegenheit des Kauçikasûtra der gröfsere Theil des 14. Buches des Ath. Veda übersetzt, aber es fehlt eine übersichtliche Gruppirung so wie eine vollständige Uebersetzung desselben. Da es mir nun aber eben im höchsten Grade wünschenswerth erschien, vor Allem die alten Hochzeitssprüche selbst in ihrer Gesammtheit zu überblicken, so habe ich es daher für angemessen erachtet, das Fehlende meinerseits selbst zu ergänzen. Ich habe dabei jedem Verse gleich alle die Stellen zugefügt, in denen er sich in den gṛihyasûtra citirt, resp. verwendet findet: da indefs diese Verwendung oft bereits eine sehr sekundäre ist, so habe ich versucht je aus dem Inhalt der Verse selbst die Situation, zu der sie gehören, zu erken-

nen, und durch Vertheilung in kürzere Abschnitte diese meine Auffassung markirt. — Den beiden oben genannten Hauptsammlungen von Hochzeitssprüchen habe ich dann noch drittens die anderen hieher gehörigen Lieder aus der Ath. Saṃhitâ angeschlossen, die, wie spät auch theilweise ihre Abfassung sein mag, doch viel höchst alterthümliches Volksgut an Vorstellungen und Bräuchen in sich bergen.

Berlin, December 1861. A. W.

I. Ṛik 10, 85 (8, 3, 20—28). Das sûryâsûktam.

1) Die Schilderung der Hochzeit der sûryâ v. 1—16, mit v. 17—19 als Nachtrag: über dieses Stück vergl. das unten von Haas Bemerkte.

20. satyénóttabhitâ bhū́miḥ sū́ryeṇóttabhitâ dyaúḥ *) |
ṛiténâdityā́s tishṭhanti diví sómo ádhi çritáḥ || 1 ||

Durch die Wahrheit die Erde steht, durch die Sonne der Himmel fest: | Durch die Ordnung die Ewigen bestehn, Soma am Himmel schwebt. ||

1, 1 **). — Kauçika 75, 2. — âdityâḥ aditeḥ putrâ devâḥ, Sây.: indrâdayaḥ zu 2.

sómenâdityā́ balínaḥ sómena pṛithivī́ mahī́ |
átho nákshatrâṇâm eshā́m upásthe sóma ā́hitaḥ || 2 ||

Durch Soma sind die Ew'gen stark, durch Soma ist die Erde grofs: | Und auch in jener Sterne Schoofs weilet der Soma eingehegt. ||

1, 2. — Sterne im Allgemeinen, doch könnte allenfalls etwa auch bereits an die 27 nakshatra, Mondstationen, zu

---

*) zweisilbig.

**) In dieser Weise sind fortab die Parallelstellen der Atharva Saṃhitâ 14, 1 und 2 bezeichnet.

denken sein (so Müller Anc. S. Lit. p. 212): vergl. den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra 1861 p. 274. — Drei Soma also giebt es: 1) den Mond am Himmel, 2) die Somapflanze, und 3) den zur allgemeinen Naturessenz umgestempelten Somasaft, welcher als das Mark und Wesen aller Dinge auch in den âdityâs, Ewigen, selbst wirkt, identisch mit dem in v. 1 in gleicher Stelle genannten ṛitam.

sómam manyate papivā̆n yát sampiṅshánty óshadhim |
sómaṃ yáṃ brahmā̆ṇo vidúr ná tásyâ 'çnâti káç caná || 3 ||

Soma zu trinken meinet der, wenn wem das Kraut sie pressen aus. | Welchen Soma die Priester kenn'n, von dem isset nicht irgend wer. ||

1, 3. — Der Name Soma zur Bezeichnung des Mondes mufs demnach zur Zeit dieses Verses wohl noch neu, erst noch ein Eigenthum der Priester gewesen sein: er erscheint in der That noch in den Brâhmaṇa fast nur in Verbindung mit dem Beiwort râjan und unter direkter Beifügung des Wortes candramas: z. B. esha vai somo râjâ devânâm annaṃ yaç candramâḥ „der Mond nämlich ist der König Soma, die Speise der Götter" Çatap. 1, 6, 4, 5. 15. 2, 4, 2, 7. 11, 1, 3, 3 etc. 10, 4, 2, 1. Çâṅkh. çr. 3, 8, 15: candramâ vai brahmâ, somo vai candramâḥ Çatap. 12, 1, 1, 2. Ueber die Entstehung des Namens s. Böhtlingk-Roth im Sanskr.-Wtb. unter indu.

âchádvidhânair gupitó bā̆rhataiḥ soma rakshitáḥ |
grā̆vṇâm íchṛiṇván tishṭhasi ná te açnâti pā̆rthivaḥ || 4 ||

Durch Deckungshalter du bewacht, durch Erhabne, Soma! beschützt, | Stehst horchend auf der Steine Schall: nicht ifst von dir ein Irdischer. ||

1, 5. — Hier spielt die Vorstellung von den Wächtern

des himmlischen Somasaftes (den somapâlâs Ait. Br. 3, 26 [diese Stud. 2, 313] somarakshâs Çatap. 3, 6, 2, 9. 9, 3, 18. Pañcav. 9, 5, 4) herein, die hier auch auf den Mond übertragen werden: darum braucht er sich nicht vor dem Schalle der Steine, welche beim Somaopfer die Somastengel zerklopfen, zu fürchten: jene Wächter lassen ihm nichts anhaben.

yát tvâ deva prapíbanti táta ā́pyâyase púnaḥ |
vâyúḥ sómasya rakshitā́ sámânâm mā́sa ā́kṛitiḥ || 5 ||

Wenn sie dich, Gott! auch wegtrinken, du nimmst doch immer wieder zu. | Vâyu des Soma Wächter ist. Der Monat ist der Jahre Bild. ||

1, 4. — In Folge der Uebertragung des Namens Soma auf den Mond gingen auch die Eigenschaften des sonst damit bezeichneten Saftes auf diesen über. Wie der Somasaft eine Speise der Brahmanen, so galt der Mond nunmehr als eine solche für die Götter und die Manen (eine systematische Vertheilung der Art s. bei Mâdhava im kâlanirṇaya fol. 29 a); und zwar als eine unerschöpfliche, weil, wie sehr er auch während der einen Hälfte des Monats schwinden mag, ebenso viel er während der andern wieder zunimmt. — Die Luft (vâyu), in welcher der Mond schwebt, und die ihn auch während seines Schwindens nicht herabfallen läfst, ist sein Wächter. — Was der Schlufs des Verses gerade hier eigentlich soll, ist nicht recht klar.

21. raíbhy âsîd anudéyî nârâçansī́ nyócanî *) |
sûryā́yâ bhadrám íd vā́so gā́thayai 'ti párishkṛitam **) || 6

Sängerlob der Sûryâ-Gefolg, Männerpreis ihre Zofe war: | Und jenes herrliche Gewand war angethan mit Liedersang. ||

---

*) viersilbig. — **) pári-kṛitam, Pada.

1, 7. — Çâñkhây. gṛihyas. 1, 12, 3. — anudeyî vayasyâ. — nyocanî dâsî.

cíttir â upabárhaṇam cakshur â abhyáñjanam *) |
dyaúr**) bhū́miḥ kóça âsîd yád áyât sûryā́***) pátim || 7

Einsicht war ihre Polsterdeck', und Sehkraft war ihr Salbenschmuck, | Himmel und Erde die Brauttruh', als Sûryâ zog zum Gatten hin. ||

1, 6. — Çâñkhây. 1, 12, 4.

stómâ âsan pratidháyaḥ kurī́ram chánda opaçáḥ |
sûryā́yâ açvínâ varā́ 'gnír âsît purogaváḥ || 8 ||

Lobsänge war'n die Festhalter, verflochtnes Lied ihr Haargeflecht: | Werber der Sûryâ war'n die zwei Açvin, Agni der Vorreiter. ||

1, 8. — Zu kurîram vgl. kumbyâ. — pratidhayaḥ, nach Sây. die den Wagen der Sûryâ festhaltenden Stangen: pratidhîyanta iti pratidhayaḥ, îshâtiryagâyatakâshṭhâdayaḥ. — vara ist hier nicht etwa „Freier", wie später (bei Manu), sondern „Werber" der Braut für den Bräutigam.

sómo vadhûyúr abhavad açvínâ "stâm ubhā́ varā́ |
sûryā́ṃ yát pátye çáñsantîm mánasâ savitā́ 'dadât || 9 ||

Soma der Bräutigam, die zwei Açvin waren die Brautwerber, | Als Savitar dem Gatten hin die herzensfrohe Sûryâ gab. ||

1, 9. — Die beiden Açvin erscheinen auch als die Herzen menschlicher Liebespaare zusammenführend, s. unten das zu Ath. 2, 30, 2 und 5, 25, 3 Bemerkte.

máno asyâ ána âsîd dyaúr †) âsîd utá chadíḥ |
çukrā́v anaḍvā́hâv âstâm yád áyât sûryā́ ††) gṛihám || 10 ||

*) fünfsilbig. — **) zweisilbig. — ***) dreisilbig. — †) zweisilbig. — ††) dreisilbig.

Ihr Herz zog sie als Wagen hin, der Himmel war die Decke drauf. | Zwei weifse Ochsen das Gespann, als Sûryâ zog zum Hause hin. ||

1, 10. — Zu b. s. Çâñkh. 1, 15, 9. — çukrâv anaḍv. sûryâcandramasau (sic!) Sây.

22. ṛiksâmā́bhyâm abhíhitau gā́vau te sâmanā́v itaḥ |
çrótraṃ*) te cákre âstâṃ diví pánthâç carâcaráḥ || 11 ||

1, 11. — „Das Ohr", welches den Lobpreisungen des Bräutigams durch die Brautwerber begierig lauschte (?).

çúcî te çakré yâtyā́**) vyânó***) áksha ā́hataḥ |
áno manasmáyam sûryā́ ”rohat prayatī́ pátim || 12 ||

Rein war dein Radpaar als du zogst, der Durchhauch eingeschlag'n als Achs'. | Ihr Herze als Fuhrwerk bestieg Sûryâ, als sie zum Gatten zog ||

1, 12. — Çâñkh. 1, 15, 4.

sûryā́yâ vahatúḥ prā́gât savitā́ yám avā́sṛijat |
aghā́su hanyante gā́vó 'rjunyoḥ páryuhyate || 13 ||

Fortging der Sûryâ Hochzeitszug, welchen absandte Savitar: | Bei Aghâs schlachtet man die Küh', und bei Arjunyau zieht man um. ||

1, 13. — Kauç. 75, 1. — Das Schlachten der Kühe geschieht zu Ehren der Ankunft des Bräutigams. Anders Sây.: somagṛiham prati hanyante daṇḍais tâḍyante pr[ay]âṇârtham! — Bezugs der Namen der beiden Sternbilder und deren Bedeutung in diesem Zusammenhange verweise ich auf den zweiten eben im Druck befindlichen Theil meiner Abhandlung über die nakshatra. Vergl. auch Râmây. 1, 71, 24. 72, 13.

---

*) dreisilbig. — **) desgl. — ***) desgl.

yád açvinau prichámânâv áyâtaṃ tricakréṇa vahatúṃ sûryā́yâḥ *) | víçve devā́ ánu tád vâm ajânan putráḥ pitárâv avriṇîta pûshā́ || 14 ||

Als ihr hinzogt, Açvin! auf eurem Dreirad zu heischen das Hochzeitsgeleit der Sûryâ | Da wünschten euch Glück dazu all die Götter, Pûshan als Sohn wählete euch zu Vätern. ||

1, 14a + 15b. — Unter Pûshan mufs hier wohl der Bräutigam Soma verstanden sein? s. v. 26.

yád áyâtaṃ çubhaspatî vareyáṃ sûryā́m **) úpa | kvaí ***) 'kaṃ cakráṃ vâm âsît kvà †) deshṭrā́ya tasthathuḥ || 15 ||

Als ihr hingingt, ihr Schönheitsherrn, zum Werbgeschäft, zu Sûryâ hin | Wo war da Euer eines Rad? worauf standet zur Brautschau (?) ihr? ||

1, 15a + 14b. — vareyaṃ varaṇîyâyâḥ sambandhinam varair yâcitavyaṃ vâ savitâram. — deshṭrâya dânâya.

23. dvé ††) te cakré sûryé †††) brahmā́ṇa rituthā́ viduḥ |
áthaí 'kaṃ cakráṃ yád gúhâ tád addhâtáya íd viduḥ || 16

Deine zwei Räder, o Sûryâ, kennen die Priester nach der Zeit | Doch welches eine Rad versteckt, das kennen nur die Weisesten. ||

1, 16. — Çâñkh. 1, 15, 4. — Unter den beiden Rädern der Sûryâ könnten etwa die beiden Sonnenläufe verstanden sein? Was es aber hier und im vorigen Verse mit dem versteckten Rade für eine Bewandtnifs hat, ist mir ebenso unklar, wie es dem Dichter selbst zu sein scheint. — ekaṃ cakraṃ tritîyasaṃvatsarâtmakaṃ guhâyâṃ (!) nihitaṃ yad asti, tat medhâvina eva jânanti.

---

*) viersilbig. — **) dreisilbig. — ***) zweisilbig. — †) desgl. — ††) desgl. — †††) dreisilbig.

sûryā́yai *) devébhyo **) mitrā́ya várunâya ca |
yé bhûtásya prácetasa idám̃ tébhyo 'karam̃ námaḥ || 17 ||

Der Sûryâ bring' ich, den Göttern, dem Mitra und dem Varuna | Die für das Sei'nde fürsorgen, all denen hier Verneigung dar.

2, 46. — Kauç. 77, 4. 18.

pûrvâparám̃ carato mâyáyai 'taú çíçû krī́lantau páriyâto adhvarám | víçvâny anyó bhúvanâ 'bhicáshṭa ritū́nr anyó vidádhaj jâyate púnaḥ || 18 ||

Hin und wieder wandeln die Zwei in Hochkraft: wie zwei spiel'nde Knaben gehn sie um's Opfer. | Der Eine erleuchtet all was bestehet, ordnend die Zeit'n immer neu wächst der Andere.

1, 23. — Kauç. 75, 2. 79, 5. — Sonne und Mond: s. das unten von Dr. Haas Bemerkte.

návo-navo bhavati jā́yamânó 'hnâm̃ ketúr ushásâm ety ágram | bhâgám̃ devébhyo vídadhâty âyán prá candrámâs tirate dîrghám ā́yuḥ || 19 ||

Immer neu wird wieder gebor'n der Tage Anführer, zieht her vor den Morgenröthen. | Kommend theilt den Göttern aus ihre Theile, fördert langes Leben der Mond, es dehnend. ||

1, 24. — Sây. sagt vom zweiten pâda: kecanai'tam pâdam âdityadevatyam âhuḥ | Diese Beziehung auf die Sonne ist indeſs nicht auf ihn allein beschränkt, sondern auf das ganze erste Hemistich auszudehnen.

2) Beim Besteigen des Wagens durch die vermählte Braut v. 20—22.

sukiñçukám̃ çalmalím̃ viçvárûpam̃ híraṇyavarṇam̃ suvrí-

*) viersilbig. — **) desgl.

taṃ sucakrám | ā́ roha sûrye amṛ́tasya lokáṃ syonám *) pátye vahatúṃ kṛiṇushva || 20 ||

Den schönstrahl'nden Çalmali-(Wag'n), o Sûryâ, den bunten, goldfarbigen, wohlgefugten, | schönrad'gen besteige, den Sitz der Wonne! und mache dem Gatten den Zug zum heilvoll'n. ||

1, 61. — Çâñkh. 1, 15, 14. Gobhilagṛihyas. 2, 4, 1. Kauç. 77, 1. — çalmalim, aus dem Holz des çalmali, silk-cotton tree, Bombax heptaphyllon gefertigt: durch Metonymie steht das Material statt des daraus Gefertigten.

24. úd îrshvā́ 'taḥ, pátivatî hy èshā́, viçvā́vasuṃ námasâ gîrbhír îḷe | anyā́m icha pitṛishádaṃ vyàktâṃ, sá te bhâgó janúshâ, tásya viddhi || 21 ||

Heb dich von hier, denn die hat nun 'nen Gatten. Ich fleh' zum Viçvâvasu mit Gebeten | 'ne Andre such', die noch beim Vat'r, im Putze. Das ist dein Theil, ab der Geburt; den nimm dir! ||

2, 33b. — Çâñkh. 1, 19, 1. Kauç. 75, 2. — Ist îḷe hier direkt: „ich treibe ihn?" s. v. 22 und vgl. Ath. 14, 2, 19.: wurz. îḍ = îi? — Viçvâvasu, Name des als Hüter der Virginität gedachten Genius, s. v. 40.

úd îrshvā́ 'te viçvâvaso námase 'ḷâmahe tvâ |
anyā́m icha prapharvyàṃ, sáṃ jâyā́m pátyâ sṛija || 22 ||

Heb' dich von hier, Viçvâvasu! mit Verneigung wir flehn zu dir | 'ne Andre such, 'ne Strotzende. Lass' einen sich das Weib dem Mann. ||

2, 33a. — Çatap. 14, 9, 4, 18. Çâñkh. 1, 19, 1. —

3) Beim Fortfahren in die neue Heimath v. 23—26 (vgl. v. 31—33).

anṛiksharā́ ṛijávaḥ santu pánthâ yébhiḥ sákhâyo yánti no

*) dreisilbig.

vareyám | sám aryamā́ sám bhágo no ninîyât sám jàspatyám suyámam astu devâḥ || 23 ||

Ohne Dornen seien und grad' die Wege, auf denen ziehn unsere Freund' zur Werbung. | Zusammen uns Aryaman leit' und Bhaga. Leicht lenksam, o Götter, mög' sein der Hausstand! ||

1, 34. — Çâñkh. 1, 6, 1. Kauç. 75, 3. 77, 3.. — Unsere, vom Plural des Pronomens, nicht vom Dual. — Uns, Plural.

prá tvâ muñcâmi váruṇasya pā́çâd yéna tvā́ 'badhnât savitā́ suçévaḥ | ṛitásya yónau sukṛitásya loké 'rishṭâṃ tvâ sahá pátyâ dadhâmi || 24 ||

Aus Varuṇa's Banden ich jetzt dich löse, mit denen dich Savitar band, der Hehre. | In der Ordnung Schoofs, in die Welt der Gutthat, unverletzt dich setze ich nebst dem Gatten. ||

1, 19. — Çâñkh. 1,15,1. Âçval. gṛihya 1, 7, 13. Kauç. 75, 6.

pré 'to muñcā́mi nā́ 'mútaḥ subaddhā́m amútas karám | yáthe 'yám indra mîḍhvaḥ suputrā́ subhágā́ 'sati || 25 ||

Von hier lös' ich dich, nicht von dort. Festgebunden mach' ich sie dort: | Damit sie, Indra, Spendender! reich an Söhnen und Glücke sei. ||

1, 18.— Çâñkh. 1, 15,1. Âçval. 1, 7, 13. 8, 1 — Von hier, vom Vaterhause: dort, in der neuen Heimath.

25. pûshā́ tve'tó nayatu hastagṛíhyâ 'çvínâ tvâ právahatâṃ ráthena | gṛihā́n gacha gṛihápatnî yáthā́ 'so vaçínî tvám vidátham ā́vadâsi || 26 ||

Pûshan an der Hand dich von hier geleite, die Açvin soll'n fahren dich mit dem Wagen! | Zieh hin ins Haus, dafs du Hausherrin seiest! und sprich du das Hauswesen an, gebietend. ||

1, 20. — Çâñkh. 1, 15, 1. Kauç. 76, 3. — Ist etwa auch

hier unter Pûshan der Bräutigam zu verstehen? s. v. 14, und unter den açvin die beiden Brautwerber? — Ins Haus, deines Gatten.

4) Bei der Ankunft v. 27.

ihá priyám prajáyâ te sámṛidhyatâm asmín gṛihé gā̆rhapatyâya jâgṛihi | enā̆ pátyâ tanvàm *) saṃ sṛijasvā̆ 'dhâ jívrî vidátham ā̆ vadâthaḥ || 27 ||

Es mög' dir hier Liebes gedeih'n durch Kinder; in diesem Haus wache zur Hausesherrschaft! | Dem Manne hier misch dich mit deinem Leibe. Als Greise noch mögt ihr vorstehn dem Hausstand. ||

1, 21. — Çâṅkh. 1, 15, 23. Âçval. 1, 8, 7. Kauç. 77, 15.

5) Bei Ablegung des befleckten Brauthemdes nach der Brautnacht v. 28—30 (s. v. 34. 35).

nîlalohitám bhavati kṛityā̆saktír vyàjyate **) |
édhante asyâ jnâtáyaḥ pátir bandhéshu badhyate || 28 ||

Dunkelroth ist es: ein Zauber, Ansteckung ist drin eingesalbt. | Ihre Sippe gedeihet nun: in Bande aber fällt ihr Mann. ||

1, 26. — Çâṅkh. 1, 12, 8. 15, 23. — Gedeihet nun, weil der Zauber von da weggeht. — Ueber die Unreinheit und Unheiligkeit des weiblichen Körpers vergl. den unten folgenden Exorcismus aus Ath. 8, 6, so wie in den gṛihyasûtrâ die verschiedenen derartigen Sühnceremonien bei der Hochzeit. — Mit den Wahrzeichen der Defloration wird im ganzen Orient noch jetzt viel Hocuspocus getrieben, hauptsächlich freilich bei den semitischen Völkern. Besonders bekannt ist dergleichen von den Drusen und den Aegyptern.

*) dreisilbig. — **) viersilbig.

párâ dehi çâmulyàm*) brahmábhyo víbhajâ vásu |
kṛityaíshā́ padvátī bhûtvy ā́ jâyā́ viçate pátim || 29 ||

Gieb du nun hin das Sühnhafte! Theil an die Priester Schätze aus! | Als Zauber, der Füſse bekam, tritt die Gattin zu ihrem Mann. ||

1, 25. — Çâñkh. 1, 15, 23. Kauç. 79, 4. — çâmulyaṃ çamalaṃ çarîramalam, chinnasya malakasya cârakaṃ (dhâr°?) vastram parâ dehi parâ tyaja | dhṛitaprâyaçcittârtham brahmabhyo dhanam prayacha | kimartham vadhûvâsaḥparityâga iti, tad ucyate, eshâ kṛityâ padv. pâdavatî |

açrîrā́ tanū́r bhavati rúçatî pâpáyâ 'muyā́ |
pátir yád vadhvò vā́sasâ svám áñgam abhidhítsate || 30 ||

Des Mannes Körper wird garstig, geröthet durch die Ueble dort: | Wenn er mit seiner Gattin Kleid den eignen Leib bedecken wollt'. ||

1, 27. — Çâñkh. 1, 15, 23. — atrâpi vadhûvâsaḥsaṃsparçanindo 'cyate | amuyâ anayâ pâpayâ pâparûpayâ kṛityayâ pâdayuktayâ |

6) Während des Zuges in die neue Heimath v. 31—33 (vgl. v. 23—26).

26. yé vadhvàç candrám vahatúm yákshmâ yánti jánâd ánu |
púnas tā́n yajníyâ devā́ náyantu yáta ā́gatâḥ || 31 ||

Welche Krankheiten dem heitern Brautzug nachziehn von irgendwo, | Zurück, woher sie kamen, soll'n die heilgen Götter führen die. ||

2, 10. — Çâñkh. 1, 15, 16. — janâd asmadvirodhinaḥ sakâçât, yadvâ janât Yamâkhyât |

mā́ vidan paripanthíno yá âsī́danti dámpatî |
sugébhir durgám átîtâm ápa drântv árâtayaḥ || 32 ||

*) viersilbig.

Räuber, welche dem Hausherrnpaar nachstell'n, mögen es treffen nicht. | Auf sichren Pfaden der Gefahr entgeh 's! Ab soll'n die Bösen ziehn! ||

2, 11. — Çâñkh. 1, 15, 15. Âçval. 1, 8, 5. Gobh. 2, 4, 2. Kauç. 77, 3.

sumañgalī́r iyā́ṃ vadhū́r imā́ṃ saméta páçyata |
saúbhâgyam asyai datvā́yā́ 'thā́ 'staṃ vipáretana || 33 ||

Schöngeschmückt ist hier dieses Weib. Kommet all her, schaut sie euch an! | Gebet ihr euren Segenswunsch und zerstreuet euch dann nach Haus! ||

2, 28. — Çâñkh. 1, 15, 23. Âçval. 1, 8, 6. Gobh. 2, 2, 13. Pâraskaragṛihyas. 1, 9, 1. Kauç. 77, 8.

7) Beim Ablegen des Brauthemdes und Uebergabe desselben an den Priester v. 34. 35 (vgl. v. 28—30).

tṛishṭám etát kátukam etad apàshṭhávad vishávan naítád áttave | sûryā́ṃ *) yó brahmā́ vidyā́t sá íd vā́dhûyam arhati || 34 ||

Brennend es ist, scharf, und voll Widerhaken, und giftig auch, zu nutzen nicht. | Welcher Priester das Sûryâlied kennet, das Brauthemd der verdient. ||

1, 29. — Çâñkh. 1, 15, 23. — anayâ 'pi vâdhûyavastraparityâgaḥ pratipâdyate. — Die das Metrum störenden Worte kaṭukam etat halte ich für eine alte, später in den Text aufgenommene Glosse zu: tṛishṭam etat. Wer sie für ächt halten will, mufs jedenfalls mit Elision des am: kaṭukai'tat lesen, um einen jâgata pâda zu den drei ânushṭubha pâda zu erhalten.

âçásanaṃ viçásanam átho adhivikártanam |
sûryā́yâḥ paçya rûpā́ṇi tā́ni brahmā́ tú çundhati || 35 ||

*) dreisilbig.

Einhaun, Zerschneiden und Zertheil'n — (blutbehaftet) wie diese sieh' | die Eigenschaften der Sûryâ! jedoch der Priester reinigt sie. ||

1, 28. — Çâñkh. 1, 15, 23. — Der Sûryâ, d. i. der Braut. — Das Blut des Brauthemdes wird mit dem Blut der Opferthiere verglichen. Wie der Priester, der diese schlachtet, durch deren Blut nicht unrein wird, so ist er auch allein im Stande das Brauthemd wieder zu reinigen.

8) Bei der Vermählung, d. i. der Ergreifung der Hand der Braut durch den Bräutigam und dem Herumführen um das Feuer v. 36—41.

27. gṛibhṇā̆mi te saubhagatvā̆ya hástam mayâ pátyâ jarádashṭir yáthā̆ 'saḥ | bhágo aryamā̆ savitā̆ púraṃdhir máhyaṃ tvâ 'dur gā̆rhapatyâya devā̆ḥ || 36 ||

Zu Heil und Glück fasse ich deine Hand hier. Mit mir als Mann mögst du zur Greisin werden! | Bhaga dich mir, Aryaman gab und Pûshan (?) zur Hausherrschaft, Savitar auch, die Götter. ||

1, 50. — Çâñkh. 1, 13, 2. Âçval. 1, 7, 1. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 6, 3. — jaradashṭih prâptavârddhyavayâḥ | puraṃdhiḥ pûshâ. — Dies ist der eine der beiden Verse, in welchen Haug (Gâthâs 2, 243) „die Erwähnung von Zarathustra's Namen in der Form Jaradashṭi" sucht: er nennt den Vers „an Pûshan den Wächter des Hauses gerichtet" und übersetzt: „ich ergreife deine Hand zu meinem Glücke: mögest du mit mir sein, wie Jaradashṭi mit dem Herrn!": vgl. das im Liter. Centralbl. 1861 p. 456 hierüber von mir Bemerkte.

tā̆m pûshañ chivátamâm érayasva yásyâm bī̆jam manushyā̆ *) vápanti | yā̆ na ūrū̆ uçatī̆ viçráyâte yásyâm uçántaḥ prahárâma çépam || 37 ||

*) viersilbig.

Herbei nun die Heilvolle bring', o Pûshan, in welche die Menschen den Samen legen! | Verlangend mag breiten sie aus die Hüften, damit hinein senken wir uns, verlangend. ||

2, 38. — Çânkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 4, 12. — naḥ, praharâma, der Plural hier, wie im folgenden Verse, wohl ein sogenannter plur. majestatis? Vgl. Ath. 14, 2, 14 etc.

túbhyam ágre páryavahant sûryā́ṃ vahatúnâ sahá |
púnaḥ pátibhyo *) jâyā́ṃ dā́ agne prajáyâ sahá || 38 ||

Dir führten sie zuerst herum die Sûryâ sammt dem Hochzeitszug, | o Agni! Du sie nun zurück dem Mann zur Frau mit Kindern gieb! ||

2, 1. — Çânkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 7, 3. Kauç. 78, 3.

púnaḥ pátnîm agnír adâd ā́yushâ sahá várcasâ |
dîrghā́yur asyâ yáḥ pátir jī́vâti çarádaḥ çatám || 39 ||

Agni gab sie zurück als Frau mit langem Leben und mit Glanz. | Langlebend sei, wer ihr Gemahl: er lebe hundert Herbste lang. ||

2, 2. — Çânkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16.

sómaḥ prathamó vivide gandharvó vivida úttaraḥ **) |
tritī́yo agnísh ṭe pátis turī́yas te manushyajā́ḥ || 40 ||

Soma gewann zu allererst, der Gandharva dich dann zu zweit. | Dein dritter Gatte ist Agni, der Menschgeborne ist der viert'. ||

2, 3. — Çânkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 4, 12. — Der Mond (Soma) regelt die Katamenien. Der Gandharva Viçvâvasu ist der Hüter der Jungfrauschaft (s. v. 21. 22). Agni ist hier wie in v. 38. 39 wohl das heilige Hausfeuer, um welches die Braut herumgeführt wird, worauf dann die Vermählung besiegelt ist.

---

*) viersilbig. — **) vividottaraḥ zu lesen (aus vivide uttaraḥ).

28. sómo dadad gandharvā́ya, gandharvó dadad agnáye |
rayím̥ ca putrā́ñç câ 'dâd agnír máhyam átho imā́m || 41 ||
Soma gab sie dem Gandharva, und der gab sie dem Agni hin: | Reichthum und Söhne gab Agni mir, und dazu noch diese hier. ||

2, 4. — Çâñkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 1, 19. 2, 16. Pâr. 1, 4, 12.

9) Beim Empfange der Braut in ihrer neuen Heimath v. 42—47.

ihaí 'vá stam mā́ víyaushṭam̥ víçvam ā́yur vyàçnutam*) |
krī́lantau putraír náptṛibhir módamânau své**) gṛihé || 42
Hier eben bleibt, trennet euch nicht: geniefst die ganze Lebenszeit! | Spielend mit Söhnen und Enkeln, erfreuend euch in eurem Haus. ||

1, 22. — Çâñkh. 1, 16, 12. Âçval. 1, 8, 8. — ihaivâ 'smim̥ loke |

ā́ naḥ prajā́m̥ janayatu prajā́patir âjarasā́ya sámanaktv aryamā́ | ádurmañgalīḥ patilokám ā́viça çám̥ no bhava dvipáde çám̥ cátushpade || 43 ||

Der Herr der Geschöpfe mög' zeug'n uns Kinder! es verbind' uns Aryaman bis zum Alter! | Glückbringend du tritt in das Heim des Gatten, zum Heil unsern Zweifüfslern und Vierfüfslern. ||

2, 40. — Çâñkh. 1, 6, 6. 16, 12. Âçval. 1, 8, 8. — uns, Plural; der Vers ist wohl in den Mund der Eltern und sonstigen Verwandten des Bräutigams zu legen. — dvipade catushpade, die bekannte formula solemnis, die auch auf den iguvinischen Tafeln wiederkehrt.

ághoracakshur ápatighny edhi çivā́ paçúbhyaḥ sumánâḥ suvárcâḥ | vîrasū́r***) devákâmâ syonā́****) çám̥ no bhava dvipáde çám̥ cátushpade || 44 ||

---

*) viersilbig. — **) zweisilbig. — ***) viersilbig. — ****) dreisilbig.

Hab' kein böses Auge, tödt' nicht den Gatten, sei hold dem Vieh, frohes Muths, und schönstrahlend! | Zeug' Heldensöhn', liebe die Götter, sei schön, zum Heil unsern Zweifüſslern und Vierfüſslern. ||

2, 17. — Çâñkh. 1, 16, 5. 12. Âçv. 1, 8, 8. Pâr. 1, 4, 12.

imā́m tvám indra mîḍhvaḥ suputrā́m subhágâm kriṇu |
dáçâ 'syâm putrā́n ā́dhehi pátim ekâdaçám kṛidhi || 45 ||

So mach' sie, Indra, Spendender, reich an Söhnen und reich an Glück! | Zehn Söhne leg in sie hinein, den Gatten so zum Elften mach'! ||

Fehlt Ath. — Çâñkh. 1, 12, 5. 16, 12. Âçv. 1, 8, 8.

samrā́jnî çváçure bhava samrā́jnî çvaçrvā́m *) bhava |
nánândari **) samrā́jnî bhava samrā́jny ádhi devṛíshu || 46 ||

Beim Schwiegervater sei Herrin, und bei der Schwiegermutter auch! | Auch ob der Schwester deines Manns, ob deinen Schwägern Herrin sei! ||

1, 44. — Çâñkh. 1, 13, 1. 16, 12. Âçv. 1, 8, 8. — Vgl. Ait. Br. 3, 37 tasmât samânodaryâ svasâ 'nyodaryâyai jâyâyâ anujîvinî jîvati | „die Schwester, obwohl demselben Mutterschooſs entsprossen, lebt als der Frau, obwohl einem andern Mutterschooſs entsprossen, untergeben."

sámañjantu víçve devā́ḥ sám ā́po hṛídayâni nau |
sám mâtaríçvâ sám dhâtā́ sám u déshṭrî dadhâtu nau || 47

Verbinden mög'n die Allgötter, die Gewässer die Herzen uns: | Es einige Mâtariçvan, Dhâtar, die Deshṭrî ein'ge uns! ||

Fehlt Ath. — Çâñkh. 1, 12, 5. 16, 12. Âçval. 1, 8, 8. Gobh. 2, 2, 15. Pâr. 1, 4, 10. — uns, beide Male Dual: also der Bräutigam spricht.

*) dreisilbig. — **) desgl.

10) atha pariçishṭam: allgemeine Segenswünsche v. 48—53.

Dieser sehr korrumpirte Zusatz findet sich blos in den beiden unaccentuirten Saṃhitâ-Handschriften der Chambersschen Sammlung, nicht in den pada-Texten derselben: wird auch von Nârâyaṇa zu Çâñkh. I, 16, 12 nicht mit zum Texte gerechnet. Nur v. 53 hat Ansprüche auf ein gewisses Alter: rechnet auch nach çaradaḥ, nicht wie v. 1 nach varshâṇi: vergl. diese Studien I, 88.

avidhavâ*) bhava varshâṇi çataṃ sâgraṃ tu suvratâ |
tejasvî**) ca yaçasvî***) ca dharmapatnî pativratâ || 48 ||

Werde nicht Wittwe hundert Jahr' lang, und sei fromm beständiglich(?)! | Glanzreich und ruhmreich sei, eine brave Gattin, dem Manne treu. ||

janayad****) bahuputrâṇi †) mâ ca duḥkhaṃ labhe ††) kvacit | bhartâ te somapâ nityam bhaved dharmaparâyaṇaḥ || 49 ||

Zeug' Kinder, sei an Söhnen reich, und erleide du niemals Schmerz! | Dein Gatte sei beständiglich Soma-trinkend, Gesetz-übend. ||

ashṭaputrâ bhava tvaṃ ca subhagâ ca pativratâ |
bhartuç caiva pitur bhrâtur hṛidayânandinî sadâ || 50 ||

Gebär' acht Söhne du und sei glücklich, sei deinem Gatten treu! | Dem Mann, dem Vater, dem Bruder sei herzerfreuend allezeit! ||

Dem Mann, dem Vater, oder ob zu verbinden: dem Vater deines Mannes?

indrasya nu yathendrâṇî çrîdharasya yathâ çriyâ |
çaṃkarasya yathâ gaurî tad bhartur api bhartari †††) || 51 ||

Gleichwie Indrâṇî dem Indra, und wie Çriyâ dem Çrîdhara, | Wie Gaurî für den Çaṃkara so sei auch deinem Gatten du! ||

---

*) dreisilbig. — **) statt tejasvinî! — ***) statt yaçasvinî! — ****) ob : janaya? — †) ob: °trai'dhi? — ††) ob: labheḥ? — †††) ob: tathâ tvam api bhartari?

Die Form çriyâ für çrî könnte hier verdächtig erscheinen: in der vivâhapaddhati (Ch. 815) kehrt sie aber in gewissen Formeln mehrfach wieder.

Atrer yathâ 'nusûyâ syâd Vasishṭhasyâ'py Arumdhatî |
Kauçikasya yathâ Satî tathâ tvam api bhartari || 52 ||

Wie Anusûyâ dem Atri, dem Vasishṭha Arumdhatî, |
Und wie Satî dem Kauçika, so sei auch deinem Gatten du! ||

dhruvai 'dhi poshyâ mayi mahyam tvâ 'dâd bṛihaspatiḥ |
mayâ patyâ prajâvatî samjîva çaradaḥ çatam || 53 ||

Sei fest bei mir, zu heg'n von mir! Dich gab mir ja Bṛihaspati. | Mit mir als Gatten kinderreich lebe du hundert Herbste lang! ||

Vergl. 1, 52. — Çâṅkh. g. 1, 17, 3. Pâr. 1, 9, 5.

II. Das vierzehnte Buch der Atharvasamhitâ.

§. 1.

1) Die Schilderung der Hochzeit der sûryâ.

v. 1—16 = S.*) 1—16 (5. 4. 7. 6 umgestellt). — v. 1 citirt in Kauç. 75, 2.

2) Spruch der Brautwerber, die die Braut aus dem Vaterhause holen wollen.

v. 17 (Ṛ. 7, 59, 12. Kauç. 75, 5). Den Aryaman verehren wir, den Gutfreund, der den Gatten bringt. | Wie die Kürbisfrucht von dem Stiel lös' ich von hier dich, nicht von dort. ||

Vgl. Mahîdh. zu Vs. 3, 60: — so glatt und vollständig: — „von hier" vom Vaterhause: von dort aber, von der

*) So ist fortab (auch in der Haas'schen Abhandlung) das Sûryâsûktam bezeichnet.

neuen Heimath, löse ich dich nicht, d. i. im Gegentheil ich befestige dich in derselben.

v. 18. 19 = S. 25. 24. Das zweite Hemistich von 19 (Kauç. 75, 6) lautet hier (auffällig genug):

In der Ordnung Schoofs, in der Welt der Gutthat sei Segen dir insgesammt mit dem Werber(!). ||

sambhala der Zusammenbringer, Gelegenheitsmacher, Brautwerber (s. v. 31 und Ath. 2, 36, 1. 2): vgl. sambhalî a bawd, a procuress Wilson.

3) Bei der Abreise der Braut und ihrer Ankunft im Hause des Bräutigams.

v. 20—22 = S. 26. 27. 42 und zwar wird v. 20 in Kauç. 76, 3 und v. 21 ib. 77, 15 citirt.

4) Von Sonne und Mond.

v. 23. 24 = S. 18. 19. Zu v. 23 vgl. Kauç. 75, 2. 79, 5.

5) Bei dem Ablegen des Brauthemdes und Verschenken desselben an den Priester.

v. 25—29 = S. 29. 28. 30. 35. 34. — Zu v. 25 s. Kauç. 79, 4.

v. 30. Der Priester nimmt das Kleid hier fort als schönes, segenspendendes, | Der da die Sühne kennt, wodurch die junge Frau nicht Schaden thut. ||

rishyati perdit, laedit vgl. 2, 8 (, während in 50: = Schaden leiden). Es bezieht sich dies wohl auf Anstekkung des Bräutigams durch die Braut, resp. auf Krankheiten und Zauber, die dieselbe von Hause mitbringen könnte. Vgl. das oben pag. 187 Bemerkte.

6) Ermahnung an die beiden Werber (sambhalau), bei ihrem Abgange zu ihrem Geschäft.

v. 31 (Kauç. 75, 2). So traget denn Beid' reiches Glück zusammen, Wahres redend allda, wo's ist zu reden! |

Herr des Gebets! mache ihr lieb den Gatten. Schön möge der Werber den Spruch hier sprechen! ||

7) An das Vieh im Hause des Bräutigams.

v. 32 (Kauç. 79, 3). Hier nur bleibet, gehet nicht weg von hinnen. Machet ihn reich, Kühe, durch eure Kälber! | stattlich schreitend, röthlich, wie Soma strahlend! Mög'n die Allgött'r bannen hier eure Herzen. ||

eure, Plural, auf die Kühe bezüglich.

v. 33. Umgebet ihn, Kühe! mit euren Kälbern. Er schmälert den Göttern nicht ihren Antheil. | Ihm mögen euch Pûshan, die Winde alle, ihm euch Dhâtar, Savitar zugestehen. ||

8) Beim Fortzug der Brautwerber vom Hause des Bräutigams.

v. 34 (Kauç. 75, 3. 77, 3. a. = S. 23 a). Ohne Dornen ° Werbung | Mit Bhaga und mit Aryaman, mit Reiz schaff Dhâtar Einigung! ||

Oder ob etwa bhaga und aryaman appellativisch zu fassen sind? „mit Glück und mit 'nem Bräutigam“ (s. v. 39. 2, 5).

9) Segen über die Braut.

v. 35 (Kauç. 75, 7). Welcher Reiz in den Würfeln weilt, und in dem Wein ist eingelegt, | Welcher Reiz in den Rindern ruht, damit, o Açvin! zieret sie. ||

Die Braut soll dem Bräutigam Glück im Würfelspiel, die Freuden des surâ-Genusses und Heerdenreichthum zu Wege bringen, oder besser: allen den Reiz, der in diesen drei Dingen ruht, in sich vereinigen.

v. 36. Mit welchem Reiz der Nackenden Schenkel behaftet, und der Wein, | mit dem die Würfel sind gefeit, damit, o Açvin! zieret sie. ||

10) Beim Holen des Wassers für das Brautbad und bei den an dieses sich anschliefsenden Ceremonieen.

v. 37 (Kauç. 75, 3). Ohne Brennholz strahlet im Wasser drinn er, den die Priester ehren bei ihren Opfern: | Wassers Enkel! spende die süfsen Wasser, durch die gedieh Indra der Stärkereiche. ||

Ṛ. 10, 30, 4. Segensspruch über das Badewasser.

v. 38 (Kauç. 75, 3). Hier schleudr' ich eine schädliche, dem Leibe üble Handvoll fort. | Eine heilvolle, leuchtende schöpf' ich heraus. ||

Offenbar wird also gleichzeitig hiermit eine Handvoll Wasser daraus weggeschleudert: s. die Angabe bei Kauç.

v. 39 (Kauç. 75, 13. 76, 15). Das Badwasser mögen ihr bring'n die Priester, und schöpfen es heilvoll für ihren Gatten. | Des Bräutigams Feuer umschreit' sie, Pûshan! Nach ihr Schwiegervater und Schwäger ausschau'n. ||

Ich lese udacantv. — âpaḥ ist Acc. Plur. — Zu aryaman im Sinne von: Bräutigam vgl. 34. 2, 5; und zur Sache Kauç. 77, 16. — Nach ihrer Ankunft verlangend.

v. 40 (Kauç. 76, 3. Çâñkh. 1, 15, 6). Heilbringend das Gold mög' dir sein, das Wasser! der Pfosten auch hier, und das Loch des Joches! | heilbringend das Wasser, hundertfach rein'gend! und heilbringend misch deinen Leib dem Gatten. ||

Das Gold, womit sie geschmückt ist. — Zu methi, Pfosten, vgl. methî ($\sqrt{}$mi? oder $\sqrt{}$math?) Ts. 6, 2, 9, 4. Kâṭh. 25, 8. Çat. 3, 5, 3, 21. Ait. 1, 29. Âçv. 4, 9. Pañcav. 13, 9, 17 (gavâm bandhanâya nikhâtâ sthâṇuḥ, Sây.: khalamadhye nikhâtâ meṭhî khalevâlî Sây. zu 16, 13, 8). Es mufs wohl irgend eine symbolische Handlung hiermit verbunden sein, etwa ein Anbinden daran, als Sinnbild der Treue

und Festigkeit? — Ebenso mit dem Loch des Joches. Wird die Braut nach dem Bade etwa durch ein solches gezogen (vgl. v. 41), um sie dadurch, von aller bösen Krankheit gereinigt, dem Bräutigam heil und gesund zu überliefern? Nach Z. d. D. M. G. 7, 242 läſst (im Dekhan) der Bräutigam durch das südliche (d. i. das rechte, dakshiṇayugachidram) Loch des Joches die Traubinde herunter auf das Haupt der Braut, die er ihr danach umbindet. Vgl. die Angaben bei Kauç. und bei Çâñkh. — Es bietet sich hiezu als merkwürdiger Vergleich eine Sitte, die noch jetzt „bei den hannöverschen Wenden" Brauch ist, s. Kuhn, Märkische Sagen p. 361: „es werden ein paar Sprossen der Wagenleiter herausgenommen und die Braut wird nun auf dem Brautstuhl sitzend hindurchgezogen, und so ins Haus getragen. Heirathet sich aber ein junger Mann in einen Hof hinein, d. h. die Erbin eines solchen, so muſs er über die Wagenleiter springen." Im Calbe'schen Werder schwingt sich (ibid. p. 356), auf dem Hofe des Bräutigams angekommen, die Braut über die Wagenleiter und der Bräutigam muſs sie auffangen.

v. 41 (Ṛ. 8, 80, 7., vgl. Aufrecht in dies. Stud. 4, 1 ff.). Durch's Loch des Rads, des Wagens Loch, durch's Loch des Jochs, Çatakratu! | Indra! dreimal Apâlâ ziehn'd macht'st du die Haut ihr sonnenrein. ||

11) Beim Anziehen der Braut nach dem Bade.

v. 42 (Kauç. 76, 2). Heiteren Sinn erflehend dir, Nachkommenschaft, Reichthum und Glück, | Dem Gatten Treue haltend du gürte dich zur Unsterblichkeit. ||

v. 43 (Kauç. 75, 7). Wie der Sindhu, der mannliche, der Flüsse Herrschaft sich gewann, | So sei auch du die Herrin nun, eingehend in des Gatten Haus. ||

Mit sindhu ist wohl der Indus gemeint: eine Erwähnung, die für die Zeit und den Ort der Abfassung dieses Verses wichtig ist.

v. 44 (vgl. S. 46). Sei Herrin bei den Schwiegern dein! auch bei den Schwägern Herrin sei! | Sei Herrin deiner Schwägerin! der Schwiegermutter Herrin sei! ||

Woher der Plural: çvaçureshu? es sind dabei wohl nicht blofs Vater und Grofsvater, sondern auch Vatersbrüder etc. verstanden? vgl. 2, 27.

v. 45 (Kauç. 76, 2. Gobh. 2, 1, 17. Pâr. 1, 49). Die Göttinnen, die es gesponn'n, gewoben, gedehnt und die Enden ringsum gefaltet, | sie mögen dich kleiden bis in das Alter! Langlebend du thue jetzt dieses Kleid um. ||

Bei Pâr. mit den merkwürdigen, völliges Verzichtleisten auf Sinn bekundenden, vom Schol. als purushâdivyatyayaḥ chândasaḥ(!) erklärten, Varianten: abhito 'tatantha statt 'dadanta, und saṃvyayasvâyushmatî statt saṃvyayantv âyu°. Beide sind wohl auf falsche Aussprache (t für d, th für t, svâ für ntvâ) von Seiten des Schreibers der Quellhandschrift unserer jetzigen Mss. zurückzuführen und haben sich dann so fortgepflanzt. Aehnliche Fehler, z. B. ḥ statt ha, ch statt ts, ksh statt ky finden sich ja auch sonst. — Zum Verse selbst vgl. noch Nir. 3, 21. Pañcav. 1, 8, 9. Lâṭy. 2, 8, 23. Kâṭh. 9, 9.

v. 46 (Ṛ. 10, 40, 10. Kauç. 79, 6. Çâñkh. 1, 15, 2. Âçv. 1, 8, 3). Es jauchzen laut, ordnen die Opferweise, und hoffen auf langes Geschlecht die Männer, | die den Manen dies hier zu Lieb bewirkten, den Gatten zur Wonne, — des Weibs Umarmung. ||

Langlois, ob nach Sâyaṇa?, übersetzt jîvaṃ rudanti durch: ils font entendre des cris de joie, und erklärt dies

durch: „ils poussent des vivat“! Vgl. 2, 59—61. — Der Plural: den Gatten ist hier wohl nur allgemeiner Art, nicht auf den einzelnen Fall bezüglich.

12) Beim Betreten des Steins durch die Braut, und dem Ergreifen ihrer Hand durch den Bräutigam.

v. 47 (Kauç. 76, 4. 77, 15). Den festen, treu'n Stein hier für deine Kinder auf den Schoofs der göttlichen Erd' ich lege: | Betritt ihn denn, wonnig und Anmuthstrahlend! Mög' Savitar schaffen dir langes Leben!

v. 48 (Kauç. 76, 5). Sowie Agni die rechte Hand dieser Bhûmi ergriffen hat, | Also ergriff ich deine Hand. Wanke du nicht, mit mir vereint, mit Reichthum und Nachkommenschaft. ||

Die Erde, bhûmi, personificirt als Braut des Feuers.

v. 49. Savitar, der leuchtende, deine Hand fafs! An Kindern reich mach dich der König Soma! | Der Wesenkenn'r Agni dich heilvoll mache, dem Gatten als Weib bis zum Alter lebend. ||

v. 50 = S. 36.

v. 51. Bhaga ergriff hier deine Hand, Savitar deine Hand ergriff: | Du bist nun Rechtens meine Frau, und ich bin nun dein Hausesherr. ||

v. 52 (vgl. S. 53). Für mich soll sie zu hegen sein! Dich gab mir ja Bṛihaspati. | Mit mir als Gatten kinderreich lebe du hundert Herbste lang!

13) Segenspruch über die Braut, beim Anthun des Brautschmucks.

v. 53 (Kauç. 76, 2). Tvashṭar das Kleid legte ihr an zum Schmucke, nach Vorschrift des Bṛihaspati, der Weisen. | So möge denn hier dieses Weib mit Kindern, wie die Sûryâ, Savitar zier'n und Bhaga. ||

v. 54. Indra, Agni, Himmel, Erd', Mâtariçvan, Mi-

tra, Varuṇa, Bhaga, beide Açvin, | Brihaspati, die Marut, Bráhman (neutrum!), Soma beglücken mög'n hier dieses Weib mit Kindern! ||

v. 55 (Kauç. 79, 2). Brihaspati war's, der zuerst der Sûryâ Haare am Kopf geordnet hat. | So machen wir denn dieses Weib, o Açvin! ihrem Gatten schmuck. ||

14) Entzücken des Bräutigams beim Anblick der geschmückten Braut.

v. 56. Die Schönheit hier, die das Weib angethan hat! Ich seh im Geist gehn sie als meine Gattin. | Ich will ihr nach mit meinen jungen Freunden. Welcher Kund'ge löste hier diese Fesseln? ||

navagvaiḥ; gegen die Beziehung auf nava, neu, spricht freilich daçagva, çatagva, wonach nava auf die Zahl neun zurückzuführen scheint. Ob etwa die zehn Zeugen bei der confarreatio zu vergleichen sind? (s. Rossbach röm. Ehe p. 117—119). — Diese Fesseln, des Vaterhauses, in denen sie noch gebunden ist.

v. 57 (Kauç. 76, 8). Auf mich hin ich löse mir ihre Schönheit. Wer sie anschaut, wiſs' meiner Seel' Geheimniſs. | Nicht esse ich's heimlich. Im Geist bin frei ich, selbst auflösend Varuṇa's Bande (um sie). ||

Wörtlich: nicht esse, genieſse, ich Gestohlenes. — frei, von der mit dem heimlichen Genuſs eines Weibes verbundenen Schuld?

15) Beim Wegzug der Braut aus dem Vaterhause.

v. 58 (Kauç. 76, 8. a = S. 24a). Aus Varuṇa's Banden ° der Hehre | Weiten Raum hier, leicht zu begehnden Pfad auch ich dir, o Weib! schaffe mitsammt dem Gatten. ||

v. 59 (Kauç. 76, 10). Hebt sie hinauf! Schlaget die Rakshas all weg! Setzet dies Weib hier mitten in das Glück

ein! | Dhâtar ihr den Gatten fand, der Hochweise. König Bhaga schreite voran umsichtig. ||

hinauf, auf den Wagen: — die Rakshas, bösen Geister.

v. 60 (Kauç. 76, 7 und 10). Bhaga die vier Füſse hat selbst gezimmert und auch die vier Umrahmungen. | Tvashṭar hat die Riem'n in der Mitt' befestigt. Möge sie uns glückbringend sein! ||

die 4 Füſse, der Sänfte, auf der die Braut ruht. — sie, die Sänfte. — uns, Plural, wohl auf das ganze Brautgeleite bezüglich.

v. 61 (Kauç. 77, 1). = S. 20.

16) Gebet der den Brautzug erwartenden Verwandten des Bräutigams.

v. 62 (Kauç. 70, 10): Dem Bruder hold, o Varuṇa! dem Vieh hold, o Brihaspati! | Dem Mann hold, Indra! Söhnereich bring' sie uns her, o Savitar! ||

v. 63 (Kauç. 77, 15). Stoſs' nicht die Jungfrau auf dem Weg, du Gottgefügtes Säulenpaar! | Das Thor der göttlichen Wohnung mach'n wir der Frau zum sichern Weg. ||

Wohl eine Apostrophe an die beiden Pfosten der Hausthür. Die Braut möge sich beim Eintritt in ihr neues Haus („göttlich" wird es verherrlichend genannt s. v. 64) nicht an ihnen stoſsen. — Bei den Römern wurden die Thürpfosten von der Braut mit Oel oder Fett bestrichen und mit wollnen Binden umwunden. Sie muſste mit der gröſsten Vorsicht jeden Anstoſs an der Schwelle vermeiden, daher sie gewöhnlich, um jeder Möglichkeit eines bösen Omens zuvorzukommen, über dieselbe hinübergehoben wurde: Preller röm. Myth. p. 585. Rossbach röm. Ehe p. 356.

v. 64 (Kauç. 77, 2. 15. 79, 5. 8). brahman hinten schlieſs'

sich an, brahman vorne: brahman am End', brahman zur Mitt', und ringsum. | Betretend dies' freundliche Burg der Götter, heilvoll und schön strahl' in des Gatten Hausstand! ||

unter brahman (neutr.) ist wohl das Gebet und der Segen desselben gemeint. — Burg der Götter, das Haus des Mannes nämlich, in welchem die Götter verehrt werden.

§. 2.

1) Beim Herumführen der Braut um das Feuer ihres väterlichen Hauses durch den Bräutigam.

v. 1—4 = S. 38—41. — Zu v. 1 s. Kauç. 78, 3.

2) Beim Wegzug der Braut aus dem Vaterhause, und unterwegs.

v. 5 (Ṛ. 10, 40, 12). Eure Gunst kam her zu uns, Opferreiche! in dem Herzen ruhen die Wünsch', o Açvin! | Ihr Schönheitsherrn waret die Wächter paarweis. Mögen des Freund's Haus wir, die Freund', erreichen! ||

çubhaspatî, epitheton ornans der beiden Açvin. — aryamṇaḥ: hierunter ist wohl der Bräutigam gemeint vgl. 1, 34. 39.

v. 6 (Kauç. 77, 6 vgl. Ṛ. 10, 40. 13, hier im Ath. mit entsprechender Umänderung). So nimm o Weib! freudig und frohes Muthes Reichthum auf dich, Kinderlust, Rühmenswerthes! | Ihr Schönheitsherrn! sicher sei, leicht die Reise! Treibt fort den Pfahl, der auf dem Weg, die Mifsgunst. ||

v. 7 (Kauç. 77, 9). Die Kräuter und die Flüsse all', die Felder und die Wälder auch, | Sie mögen dich, Weib, kinderreich dem Gatten schützen vor Unheil. ||

v. 8 (Kauç. 77, 2). Betreten hab'n wir diesen Pfad, der leicht gangbar, leicht zu befahr'n, | Auf welchem kein Mann Schaden thut, und sich Anderer Gut gewinnt. ||

v. 9 (Kauç. 77, 7). Horcht denn ihr Leute wohl auf mich, dafs durch den Spruch Glückswonn' erreich' das Brautpaar! | Die göttlichen Apsaras und Gandharva und was sonst noch weilt hier in diesen Hölzern, | Sie alle mög'n günstig sein diesem Weibe, nicht schäd'gen den Hochzeitszug, der da fortgeht. ||

dampatî, das Brautpaar, eig. die beiden Herren des Hauses. — vânaspatyeshu, entweder sind damit die hölzernen Musikinstrumente oder die hölzernen Bestandtheile des Wagens gemeint.

v. 10. 11 = S. 31. 32. — Zu v. 11 s. Kauç. 77, 8.

3) Bei der Ankunft des Brautzugs im Hause des Bräutigams.

v. 12. (Kauç. 77, 12). Ich schau den Zug an mit dem ganzen Hause, mit Gebet, mit freundlichem Aug', mit günst'gem. | Was dort umhüllt, mannichfach ausgeschmückt ist, Savitar mög heilvoll dem Mann dies machen! ||

Der Vers ist wohl in den Mund des den Zug erwartenden Schwiegervaters (s. 1, 39) zu legen? — Zum bösen Blick vgl. v. 17. Ath. 4, 9, 6. 19, 35, 3. — verhüllt, die Braut scheint also in der Sänfte vor den Blicken verhüllt zu sein?

v. 13. Zum Heil dies Weib trete hier in das Haus nun. Dhâtar ihr dies anwies als ihre Stätte. | Aryaman sie, Bhaga, die beiden Açvin, Prajâpati lasse gedeihn mit Kindern. ||

v. 14. Als Fruchtfeld kam hier dies Weib, als beseeltes. Säet in sie, Männer! jetzt Euren Samen! | Sie zeuge euch Kinder, in ihren Brüsten tragend die Milch, welche des Mannes Samen. ||

Männer, Plural! als ob es sich um Polyandrie handele! vgl. patibhyaḥ 1, 61 (Ṛ. patye). 46 u. 2, 1 (wo auch Ṛ. so). Es

liegt hier wohl aber nur eine ähnliche Ungenauigkeit des Ausdrucks vor, wie bei den Pluralen: çvaçureshu in 1, 44. 2, 27., manushyâḥ... praharâma 38 (auch Ṛ.), kanyalâs (?) 52., patnîbhiḥ 51.: vgl. das oben p. 191 Bemerkte. Aehnlich: patayo hy eva striyai pratishṭhâ Çatap. 2, 6, 2, 14. — vakshaṇâbhyaḥ, Plural, nicht Dual.

v. 15 (Kauç. 76, 11). Fasse Stand! du bist erstrahlend, wie Vishṇu, hier, Sarasvatî! | O Sinîvâlî! sie gebär' und stehe stets in Bhaga's Huld. ||

Das Weib wird wegen seiner Gabe zu reden selbst als Sarasvatî apostrophirt: oder ist hier an die kosmogonische Zeugungskraft der Sarasvatî zu denken? vgl. v. 20. Ath. 5, 25, 3 und das zu Pâr. 1, 7, 2 Bemerkte. — sinîvâlî, eine Mondphase, die als Zeugungs-Genius angerufen wird: s. v. 21 und das unten zu Ath. 5, 25, 3 Bemerkte.

v. 16 (Ṛ. 3, 33, 13. Kauç. 77, 13. Çâṅkh. 1, 15, 21). Eure Wog' heb' die Pflöcke hoch. Wasser! lasset die Bänder los! | Nicht mög' dies fromme, schuldlose, heilige Paar zu Schaden komm'n. ||

Im Ṛik bezieht sich dieser Vers auf zwei Ströme: hier dagegen ist er offenbar auf das Brautpaar angewendet, welches auf dem Brautzuge bei der Durchfahrt durch Wasser unversehrt bleiben soll: er sollte eigentlich zwischen 11 und 12 stehen. — áçunam statt çûnam in Ṛik ist eine sekundäre Aenderung, um den Vers seinem hiesigen Zwecke mehr anzupassen.

v. 17 (Kauç. 77, 17 vgl. S. 44). Hab' kein böses Auge, tödt' nicht den Gatten! sei hold, kräftig, mild den Hausleuten, heilvoll! | Zeug' Heldensöhn', lieb' deine Schwäger, sei froh. Mögen gedeihen wir durch dich. ||

Der Text ist am Schlufs mit dem Metrum und der

Grammatik brouillirt: nur durch Umstellung von sumanasyamânâ ist ein Sinn zu gewinnen, doch fehlt auch dann zu den vielen Nominativen immer noch das nöthige Hülfsverbum.

v. 18. Den Schwägern du schade nicht, nicht dem Gatten! Sei hold dem Vieh, nachgiebig, schön erstrahlend! | Kinderreich zeug' Heldensöhn', lieb' die Schwäger! Hold pflege du hier dieses Hauses Feuer!

4) Exorcismus und Segen für den neuen Hausstand.

v. 19 (Kauç. 77, 14). Heb' dich von hier! Was suchend kamst du her denn? ich treibe dich mächtig aus meinem Hause. | Die du herkamst, Nirṛiti! Leeres suchend, brich auf, Unheil! fliege fort, raste nicht hier! ||

v. 20. Wenn dieses Weib vorher das Feu'r des Hauses hat gepfleget hier, | Dann der Sarasvatî, o Weib! und den Manen verneige dich. ||

Auch bei den Römern fand in der neuen Heimath Empfang der jungen Frau aqua et igni statt: sie mufste Feuer berühren und ward dadurch in ihr Amt als Wächterin und Erhalterin des Heerdes, in ihr häusliches Priesterthum eingeweiht. Rossbach röm. Ehe p. 362.

v. 21 (Kauç. 78, 1). Nimm diese Deck' zum Schutze hin, zu breiten sie auf diese Frau! | O Sinîvâlî! sie gebär', und stehe stets in Bhaga's Huld. ||

v. 22 (Kauç. 78, 1). Welche Streu ihr hier niederlegt und welches Fell ihr breitet aus, | Darauf steige an Kindern reich das Mädchen, das den Gatten fand. ||

balbaja, a sort of coarse grass, Eleusine indica, Wilson. — Vgl. die pellis lanata, auf welcher die römische Braut bei (resp. nach) dem Hochzeitsopfer niedersitzt. Rossbach röm. Ehe p. 307 ff. 324.

v. 23 (Kauç. 78, 1. 79, 1). So breite du die Streu nun aus über das rothe Fell hinweg! | Darauf sich setzend möge sie dies Feuer pflegen, Kinderreich. ||

Die rothe Farbe ist wohl ein Symbol des Feuers.

v. 24 (Kauç. 78, 2). Besteig' das Fell. Setze dich hin zum Feuer. Denn dieser Gott treibet fort alle Rakshas. | Gebäre du Kinder hier diesem Gatten! Es sei dein Sohn voller Gedeih'n wie dieser. ||

wörtlich: „dieser hier sei dein Sohn, voll Gedeihen.“ Dabei wird ihr ein kleiner Knabe zugeführt: s. Kauç., Çâñkh. 1, 16, 8. Gobh. 2, 4, 7.

v. 25 (Kauç. 78, 2). Es mögen erstehn dieser Mutter Schoofse mannichfache Junge geboren werdend! | Voll Heil und Glück setz' dich zu diesem Feuer. Mit deinem Mann bringe hier Ehr' den Göttern. ||

Junge, wörtlich: Thiere (paçavaḥ). — Zu sámpatnî s. v. 73.

v. 26 (Kauç. 77, 15). Voll Heil und Glück, fördernd das Wohl der Hausleut', heilbring'nd dem Mann, lieblich dem Schwiegervater, | hold der Schwiegermutter in dieses Haus tritt! ||

v. 27. Den Schwiegereltern sei du hold, hold deinem Mann, den Hausleuten! | Sei diesem ganzen Stamme hold! Sei hold zu ihrer All' Gedeih'n! ||

çvaçurebhyaḥ Plural, s. 1, 44 und das zu 14 Bemerkte.

5) Auf dem Zuge nach der neuen Heimath.

v. 28 (Kauç. 77, 8 vgl. S. 33). Schöngeschmückt ist hier dieses Weib. Kommet all' her, schaut sie euch an! | Gebt eure Glückwünsch', und auf euch ihr Unheil nehmend gehet heim! ||

Wenn jeder von den Zuschauern etwas von dem die

Braut etwa bedrohenden Unheil auf sich nimmt, vertheilt es sich ziemlich unschädlich: die Braut aber wird glücklich. — Ob bei daurbhâgyais an die prägnante Bedeutung von durbhagâ „dem Mann unangenehm“ zu denken ist (wie bei BR. im Sanskrit-Wörterbuch s. v. geschieht) scheint mir zweifelhaft, schon des Plurals wegen.

v. 29. Welche mifsgünstgen Mädchen hier oder seien es alte Frauen, | Vereinigt (deren) Glanz auf ihr und zerstreuet euch dann nach Haus! ||

d. i. nehmt, ihr Leute, diesen Weibern den Glanz, den sie noch haben, und vereinigt ihn auf der Braut: oder sind die im ersten Hemistich Genannten im zweiten direct apostrophirt, also „euren Glanz“ zu übersetzen?

v. 30 (Kauç. 77, 1). Dieses golddeckige Gefährt, welches in aller Schönheit strahlt, | Bestieg Sûryâ, des Savitar Tochter, hier zu erhabnem Glück. ||

vahyam, Wagen. Wenn dies Wort nicht wäre, liefse sich dieser Vers auch mit der Situation der folgenden Verse vereinigen.

6) Beim Besteigen des Ehebetts (Epithalamium).

v. 31 (Kauç. 76, 7. 79, 1) Besteige das Ehebett frohes Muthes. Erzeuge hier Kinder du diesem Gatten! | Wie Indrâṇî klug und verständig, achtsam, sei wach schon beim ersten Erstrahl'n des Morgens! ||

Auch bei den Römern ward die Braut durch die pronuba zu dem lectus genialis geführt, Rossbach p. 368: und das Besteigen des Brautbettes vor Zeugen ist nicht minder eine germanische Sitte, vergl. Weinhold, deutsche Frauen p. 268. Kuhn, märkische Sagen p. 358. 363. Schönwerth, aus der Oberpfalz 1, 71. 111. 123.

v. 32 (Kauç. 75, 2. 79, 1). Zuerst die Gött'r wohnten bei ihren Frauen und mischten die Leiber mit deren Leibern. | Wie Sûryâ anmuthig, o Weib! voll Hoheit, an Kindern reich, ein'ge dich hier dem Gatten! ||

die Götter selbst haben das erste Beispiel gegeben. —

v. 33 (vergl. S. 22a. 21b. Kauç. 75, 2). Heb' dich von hier, Viçvâvasu! Mit Verneigung wir fleh'n zu dir. | Die Schwester such', die noch beim Vat'r, einschlüpfend (?). Das ist dein Theil, ab der Geburt. Den nimm dir. ||

Viçvâvasu, der als Hüter der Virginität gedachte Genius. — In der hiesigen Verbindung steht der Vers offenbar an einem richtigeren Platze, als oben in Ṛ. — nyaktam als Adverbium zu icha gehörig?

34. (Kauç. 75, 2). Die Apsaras, welche geschaart sich freuen, dort zwischen dem Opferplatz und der Sonne, — | sie sind dein Stamm. Mache dich fort zu ihnen. Ich bring' dir, Gandharv'! seiner Zeit Verehrung. ||

zwischen Opferplatz und Sonne, d. i. im Luftraum. havirdhânam sonst praegnant der Wagen, welcher das zum Opfer bestimmte Getreide oder Soma-Material enthält: hier wohl allgemeiner zu fassen. — „seiner Zeit", oder ist an die praegnante Bedeutung von ṛitu: Regel der Frauen, zu denken? vgl. v. 37 ṛitviye.

v. 35 (Kauç. 75, 2). Verneigung dem Wohlwollen des Gandharva, Verneigung dem Grimm' und dem Aug' wir bringen, | Viçvâvasu! dir mit Gebet Verneigung. Geh' zu deinen Frauen, den Apsaras, hin! ||

„Wohlwollen"? namase: oder „der Biegkraft"?

v. 36 (Kauç. 75, 2). Mit Reichthum wir mögen sein, frohes Muthes. Hinweg von hier trieben wir den Gandharva. | Es ging der Gott hin zu dem weitsten Standort. Wir kamen dahin, wo man dehnt das Leben. ||

v. 37 (Kauç. 79, 1). Ihr Eltern mög't mischen euch bei der Regel. Ihr seid Beide Mutter und Vat'r des Saamens. | Wie ein Mann das Weib sollst du sie besteigen. Schafft Kinder euch. Heget hier allen Wohlstand. ||

„Eltern" pitarau, das Brautpaar ist gemeint.

v. 38 = S. 37.

v. 39. Besteige den Schenkel, leg' deine Hand auf. Umarme dein Weib du nun frohes Muthes. | Schafft Kinder euch hier, euch erfreuend beide. Savitar mög' schenken euch langes Leben. ||

v. 40 (vergl. S. 43). Der Herr der Geschöpfe mög' zeug'n euch Kinder. Es verbind' euch Aryaman Tag' und Nächte. | Glückbringend du tritt in das Heim des Gatten, zum Heil unsern Zweifüſslern und Vierfüſslern. ||

7) Ceremoniell nach der Brautnacht: Wegschenken der beiden Hemden des jungen Ehepaars an den Priester etc.

v. 41 (Kauç. 79, 4). Die Götter mit Manu vereint verschenken hier dies Hemd des Bräutigams und der Braut Hemd. | Wer es einem wissenden Priester hingiebt, vertreibet die bösen Dämon'n des Ehbetts. ||

zu Manu vgl. Ath. 7, 37, 1. — talpâni = talpyâni?

v. 42. Welchen Priester-Antheil sie Beid' mir geben, des Bräutigams Hemd und das Hemd der Braut auch, | Ihr Beide mögt's, Bṛihaspati und Indra! gemeinschaftlich geben dem Priester günstig. ||

damit es demselben, resp. mir, nicht Schaden zufügt.

v. 43 (Kauç. 79, 2). Aus holdem Vereine aufwachend Beide, an Scherz und Lust kräftiglich euch erfreuend, | Reich an Kühen, Söhnen und Hausstand mög't ihr erleben viel strahlende Morgenröthen! ||

v. 44 (Kauç. 79, 4). Frischgekleidet, duftig, in schönem Kleide, steige ich auf lebend zum strahl'nden Tage: | Wie der Vogel dem Ei, also entschlüpft' ich aller Sündenschuld. ||

frischgekleidet, mascul. Der Bräutigam spricht wohl diesen Vers am Morgen nach der Brautnacht: anders Kauç. — „Schuld", die mit der unreinen Handlung hätte zusammenhängen können.

v. 45 (Kauç. 78, 3. 79, 4). Himmel und Erd', das herrliche, nahgütige, erhabne Paar, | Und die sieben Wasser die ström'nden, heil'gen, sie mögen lösen uns von Schuld. ||

Metrum und Grammatik (wegen des fehlenden yâḥ) sind gestört. Ist statt susruvur etwa sasrushîr zu lesen? und zwar viersilbig, sowie devîs „die göttlichen" dreisilbig? — Der Vers bezieht sich wohl auf das Waschen des Leibes am Morgen, wozu etwa siebenerlei Wasser gebräuchlich war? Die Zahl sieben ist indefs, abgesehen von ihrer sonstigen Heiligkeit, gerade auch bei den Strömen eine solenne Zahl. — uns, Plur.: man erwartet den Dual: nau.

v. 46 = S. 17. — S. Kauç. 77, 4. 18.

v. 47 (Ṛ. 8, 1, 12. Kauç. 77, 5. Gobh. 2, 4, 3). Maghavan, der ohn' alles Band, ohne die Flechsen zu durchbohr'n, | Schätzereich zusammenfügt die Gelenke, wird wieder ein'gen, was entzwei. ||

Bezieht sich, an dieser Stelle, etwa auf das Zerreifsen des Nymphen-Häutchens? Anders Kauç. Gobh.

v. 48 (Kauç. 79, 4). Fort heb' von uns das Dunkel sich, was schwarzblau, was dunkelgelb und was roth ist. | Die Brennende, Gesprenkelte ich hefte sie auf diese Stang'. ||

uns, Plural! statt Dual. — Gesprenkelte d. i. wohl das Hemd mit dem Zeichen der Defloration.

v. 49 (Kauç. 79, 4). Alle Zauber, die hier in dem Gewande, alle Fesseln Varuṇa's auch des Königs, | alles Unheil und alles Mifsgeschick auch, ich banne sie fest hier auf diese Stange. ||

v. 50 (Kauç. 79, 4). Mein ganzer mir sehr lieber Leib zitterte hier vor dem Gewand. | An deiner Spitze ihm, o Holz! öffne den Schoofs. Mögen wir nichts befahren. ||

v. 51 (Kauç. 79, 4). Die Enden und die Zipfel all', die Einschläg' und die Fäden auch, — | damit dies Kleid, das die Gattinn gewebt, möge uns hold umfahn. ||

patnîbhiḥ Plural. Vgl. das p. 206 zu v. 14 Bemerkte. — uns Plural, aber wohl auf den Ehemann allein bezüglich, der am Morgen nach der Vereinigung mit der jungen Frau ein Kleid anthut, das sie ihm gewirkt hat? Vgl. Schmitz Sitten des Eifler Volkes p. 53 „das Hemde, welches der Bräutigam am Hochzeitstage trägt, wird von der Braut angefertigt und demselben zum Geschenk gemacht: es heifst das Brauthemde": Mätz siebenbürgisch-sächs. Bauernhochzeit p. 52. 53: Weinhold p. 222.

v. 52 (Kauç. 75, 6. vgl. Gobh. 2, 1, 7.). Die Mädchen hier, die verlangend vom Vaterhaus zum Gatten gehn, | Haben entäufsert sich des Schmucks. Sei Segen drauf! ||

Die Situation dieses Verses ist nicht klar. Sind damit Brautjungfern gemeint? aber bei welcher Gelegenheit sollten die ihre dîkshâ „Weihe, Schmuck" ablegen? Und der Schlufsausruf svâhâ „benedictio sit" ist sonst nur gebräuchlich bei Darbringung eines Opfers in das Feuer. — Oder ist unter dem Plural „kanyalâs" hier nur Eine, die Braut, zu verstehen? (vgl. das über die Plurale zu v. 14 Bemerkte) und der Vers zu irgend einer Opferceremonie gehörig?

Nach Kauç. bezieht er sich auf die An- und Ablegung einer Schleife (veshṭa) nach dem Brautbade.

v. 53—58 (Kauç. 76, 9). Die von Bṛihaspati gelöst, die Götter stützen sie jetzt all. | Den Reiz (53), — den Glanz (54), — das Glück (55), — den Ruhm (56), — die Milch (57), — den Saft (58), der (das, die) in den Kühen ruht, damit vereinigen wir sie. ||

Bṛihaspati hatte sie, die Braut, bisher in seiner Obhut.

7) Sühneceremonie im Vaterhause, nach dem Wegzug der Braut.

v. 59 (Kauç. 79, 6). Dafs diese Haargeschmückten Leut' in deinem Haus zusamm' getanzt, Sünde thuend durch ihr Gejauchz', — | Von diesem Uebel mög' Agni und Savitar freimachen dich. ||

rodena, Geheul, könnte auch wie in v. 60 von „Thränen" zu verstehen sein, wozu aber das „Tanzen" nicht passen würde: vgl. 1, 46.

v. 60. Dafs diese deine Tochter dort im Hause weint' mit losem Haar, Sünde thuend durch ihr Gewein', — | Von diesem Uebel etc. ||

im Hause weinte, vor Trennungsschmerz.

v. 61. Dafs die Schwestern, dafs die Jungfrau'n in deinem Haus zusamm' getanzt, Sünde thuend durch ihr Gejauchz', — | Von diesem Uebel etc. ||

v. 62. Wenn dir an den Kindern, am Vieh, oder im Hause einschleichend, Böses von Bösen ist geschehn, — | Von diesem Uebel etc. ||

8) Bei verschiedenen Gelegenheiten während oder nach der Hochzeit.

v. 63 (Kauç. 76, 4. Çânkh. gṛ. 1, 14, 1. Pâr. 1, 6, 2. Gobh. 2, 1, 6). Hier diese Frau spricht aus den Wunsch, indem

sie Bündel streut hinein: | „Langlebend mög' mein Gatte sein: er lebe hundert Herbste lang.“ ||

hinein, ins Feuer nämlich.

v. 64 (Kauç. 79, 1). Hier uns Beid', Indra! füg' zusamm' als Gatten, Cakravâka-gleich. | Mögen mit Kindern im Wohlstand das ganze Leben sie erfüll'n. ||

cakravâka, Anas casarca, Muster ehelicher Zuneigung. — Das erste Hemistich sprechen die beiden Brautleute, das zweite die Theilnehmer am Feste.

v. 65 (Kauç. 75, 7). Im Sessel, in der Zudecke und im Kleide welch' Zauber auch, | Und bei der Hochzeit ist gewirkt, wir bannen ihn hinein ins Bad. ||

v. 66 (Kauç. 76, 1). Welch' Uebelthat, welch' Sühnwerthes bei der Hochzeit, beim Zug geschah, | Wir wischen all' die Sünde hier an des Brautwerbers Laken ab. ||

Laken: der Brautwerber bekommt (s. Kauç.) ein wollenes Tuch als Lohn für seine Mühe, und mufs dafür resp. die Vertretung für alles etwa begangene Unrecht übernehmen. In der Eifel (s. Schmitz p. 58) bekommt der Priester nach der Trauung, und der nächste Anverwandte des Bräutigams nach dem ersten Tanz, von der Braut je ein „Sacktuch“ als Geschenk.

v. 67. Auf den Brautwerber allen Schmutz, auf sein Laken ablegend wir | sind opferwürdig worden, rein. Unser Leben er dehnen mög'. ||

er dehnen mög': wer? wohl der Brautwerber? dadurch nämlich, dafs er nach v. 66 alles Ueble auf sich nimmt.

v. 68 (Kauç. 76, 2). Hier dieser hundertzähnige künstliche Kamm | möge wegschaffen allen Schmutz von ihrem Haare, ihrem Haupt. ||

von ihrem, der Braut.

v. 69 (Kauç. 76, 3). Wir treiben aus ihr Glied für Glied die verzehrende Krankheit fort. | Nicht die Erde treffe es, nicht die Götter: zum Himmel komm's nicht, nicht zum breiten Luftraum! | Nicht komm' dieser Schmutz in das Wasser, Agni!, nicht zum Yama, noch zu den Manen allen. ||

Schmutz, wohl der durch das Kämmen des Haares gewonnene Schmutz, der, unserer Stelle nach, vermuthlich in das Feuer geworfen ward. — pitṛîn, dreisilbig.

v. 70 (Kauç. 76, 2). Ich gürte dich an mit der Milch der Erde. Ich gürte dich an mit der Milch der Kräuter. | Mit Kindern ich gürte dich an, mit Reichthum. Angegürtet spende du diese Fülle. ||

v. 71 (Kauç. 79, 1. Vgl. Kâṭh. 35, 18. Çatap. 14, 9, 4, 19. Ait. Br. 8, 27. Pâr. 1, 6, 3. Çâñkh. 1, 13, 4. Âçv. 1, 7, 5). Und der bin ich und die bist du. Sâman bin ich und du bist Ṛic. Der Himmel ich, die Erde du! | So woll'n wir uns zusamm' hier thun, und Kinder uns erzeugen nun. ||

Das Pronomen ama statt des sonstigen amu (Nom. asau) ist nur in dieser einzigen formula solemnis, und in den an dieselbe sich anschliefsenden Erklärungen des Wortes sâman Ait. Br. 3, 23. Çatap. 14, 4, 1, 24. Chândogyop. 1, 6, 1. erhalten: vergl. indefs noch amâ, und amât. — Vergl. die römische, bei der Ankunft in der neuen Heimath, vor Ueberschreitung der Schwelle derselben (Rossbach röm. Ehe p. 71. 95. 264. 351 ff.) gebräuchliche Formel: ubi tu Gaius, ibi ego Gaia: und Wolf's Zeitschrift für deutsche Myth. 1, 397 „wo ich Mann bin, da bist du Frau, und wo du Frau bist, da bin ich ich Mann", Spruch aus der Gegend von Saarlonis (ob hier etwa Rest aus römischer Zeit?). — Die ṛic ist die Quelle, die Mutter (yoni) des sâman, das

als ihr Sohn, demnach als männlich gilt, während sie als weiblich. — Der Himmel befruchtet die Erde: und wird in der älteren vedischen Zeit immer männlich gedacht: vgl. dyaush pitar und das römische Diespiter.

v. 72. Die Ledgen wünschen sich ein Weib, die Freigebigen einen Sohn. | In unversehrter Kraft wir Beid' woll'n ein'gen uns zu hohem Glück. ||

wünschen sich: die Textlesart nâv „uns Beiden" pafst nicht recht: mit Bezug auf Ṛ. 7, 96, 4 liegt es nahe: nv agravaḥ (resp. nuv agravaḥ, metri caussa) zu lesen.

v. 73 (Kauç. 77, 10). Welche Väter das Weib zu schaun herbeikamen zu diesem Zug, | Die mög'n dem Weib hier, sammt dem Mann, verleihen kinderreiches Glück. ||

Väter, väterliche Verwandte? oder im Allgemeinen: Hausväter? oder ob etwa gar an die Manen zu denken? Nach v. 74 scheint dies das Passendste.

v. 74 (Kauç. 77, 4). Die hier voranschritt einen Gürtel bildend, Kinder ihr und allerlei Gut hier spendend, | mög'n führen sie diese den Pfad der Zukunft. Strahlend sie und Kinderreich trug den Sieg von. ||

einen Gürtel, Mittelpunkt für das ganze Hochzeitsgeleite? — mög'n führen sie, die Manen? resp. bei Kauç. die Geleitgebenden? — der Zukunft: in der praegnanten Beziehung, für welche Kauç. den Vers verwendet, mufs agatasya wohl heifsen „des nicht vor sich Gegangenen" s. Haas ad l. — den Sieg, über alle Mifsgunst?

v. 75 (Kauç. 77, 11). So wache denn, klug und verständig, achtsam, zu langem, wohl hundert Herbst' daur'ndem Leben! | Geh' ein in's Haus, dafs du Hausherrinn seiest. Mög' Savitar spenden dir langes Leben! ||

III. Liebeszauber und Hochzeitssprüche aus den übrigen Büchern der Ath. Saṃhitâ *).

1) Ath. 1, 14. Bei der Hochzeit.

S. diese Stud. 4, 408. Zu den daselbst versuchten Erklärungen des Wortes vadhû fügt sich eine neue Vermuthung: ist wurz. vadh darin etwa = wurz. vah anzusetzen, so dafs vadhû etwa die „Heimgeführte“ bedeutet? vergl. vahatu: freilich ist mir sonst keine Spur eines dh in wrz. vah bekannt.

2) Ath. 1, 34. Liebeszauber an ein Mädchen.

S. diese Stud. 4, 429. — Zu v. 1 s. Kauç. 76, 2. 79, 1.

3) Ath. 2, 30. Desgl.

1. Gleichwie der Wind die Gräser dort auf der Erde schwenkt hin und her, | Also schwenke ich deinen Geist, damit du mich nur liebend seist, damit du nimmer von mir gehst. ||

2. Wenn ihr zusammenführt, Açvin! zwei Liebende zusammenbringt, | So tret' auch euer Glück zusamm', eure Herzen, eure Gelübd'. ||

3. Wenn die Vögel zum Zuge hin, ungehindert zum Zuge ziehn, | Da komme sie auf meinen Ruf, wie der Schaft in den Pfeilspitzhals. ||

4. Was innen ist, sei äufserlich: was äufserlich, sei innen drin. | Der wankelmüthigen Jungfrau'n Herz erfasse du nun, o Kraut! ||

---

*) Vgl. auch den von Aufrecht übersetzten Schlafzauber um eines nächtlichen Stelldicheins mit dem Liebchen willen. Ath. 4, 5. Ṛik 7, 55 (diese Studien 4, 337).

**) çalya iva, dreisilbig zu lesen.

5. Herbei kam sie, suchend 'nen Mann. Ein Weib suchend kam ich herbei. | Gleich einem (freudig) wieh'rnden Rofs traf ich zusamm' mit meinem Glück. ||

v. 2. Die beiden Açvin als Liebesgötter! vgl. 14, 1, 35. 36. 2, 5. 6. 6, 102, 1; sie sind ja auch die beiden Brautwerber des Soma s. S. 8. 9. 14. 15. — v. 3. Wenn die Zugvögel ziehn, — Bestimmung eines Termins für die Wirkung des Zaubers. Oder sollte vivakshavas auf √vac zurückzuführen sein, und Bezug auf Vogelstimmen-Omina hier vorliegen? — So genau wie der Schaft in den Hals der Pfeilspitze pafst, so sicher soll sie herbeikommen. — v. 4. Das ganze Denken des Mädchens soll umgekehrt werden. — „wankelmüthig" eig. mannichfach gestaltet. Der Plural „Jungfraun" wohl ähnlich, wie oben p. 206. — v. 5. Freude über den Erfolg des Zaubers.

4) Ath. 2, 36. Spruch für ein Mädchen, wenn es heirathsfähig wird.

1. Der Werber komm' zu unsrer Freud', o Agni! zu dieser Maid her, und mit unserm Glücke! | Begehrt sei von Freiern sie, hold in Reihen! Glück komme ihr schleunig durch einen Gatten! ||

2. Mit Soma's Gunst, mit Brahman's Gunst, als vom Aryaman stamm'ndes Glück, | bei der Wahrheit des Gotts Dhâtar stell' ich hier an die Mannfindung. ||

3. Dies Weib hier find' sich einen Mann, o Agni! Es macht König Soma sie hochbeglückt ja! | Söhne zeugend möge sie hochgeehrt sein! zum Gatten zieh'nd strahlen sie hochbeglückt mög'! ||

4. Wie jene Höhl', Maghavan! dort die schöne den Thier'n lieb war, weil's drin'n so schön sich wohnte, | also

sei dies Weib hier des Glückes Liebling*), geliebt vom Mann, nimmer sich von ihm scheidend. ||

5. Besteige du des Glückes Schiff, das volle, unversiegliche: | und fahre damit hin zu dem, der dir ein wünschenswerther Frei'r. ||

6. Schreie ihn an, des Reichthums Herr! mache den Freier zugeneigt! | Und Jedem mach' den Ehrengrufs, der da ein wünschenswerther Frei'r. ||

7. Hier das Gold, hier das Guggulu, das Stierfell (?) hier, das Glück dazu, | All diese geben dich dem Mann, damit den wünschenswerth'n du findst. ||

8. Herbei führe dir Savitar den Mann, der deinem Wunsch entspricht | Und du, o Kraut, verleih ihr den! ||

v. 1. samaneshu „in Reihen" d. i. in den Reihen, Schaaren ihrer Gespielinnen (√sam): vgl. noch unten 6, 60, 2. — v. 2. sambhṛitam, vgl. sambhala. — v. 3. videshṭa, irregulär für vidîshṭa √vid, Precat. Âtm. (statt vitsîshṭa), vgl. padîshṭa Ath. 7, 31, 1. 8, 4, 16 (Ṛik 7, 104, 16.), ririshîshṭa Ṛ. 8, 18, 13. — mahishî „hochgeehrt": das Wort (eig. Büffelkuh, Kâṭh. 25, 6) ist term. techn. für die zuerst geheirathete Frau, die Hauptgemahlinn, s. Çatap. 6, 5, 3, 1 (yaiva prathamâ vittâ sâ mahishî). 5, 3, 1, 4. 7, 5, 1, 6. 13, 2, 6, 4. 4, 1, 8. 5, 2, 2. 5. 9. Pañcav. 19, 1, 4. Çâṅkh. 12, 21, 5. — v. 4. Hierbei wird wohl auf den Höhlenbau eines Thieres hingewiesen? oder etwa auf ein Vogelnest? (mṛiga könnte ja auch Vogel bedeuten, vgl. Kuhn's Zeitschr. 10, 399. 400). Sollte ferner bei dem âkhara etwa auch eine verborgene Anspielung anzunehmen sein? — v. 5. Wohl an das Mädchen gerichtet. „Das Schiff des Glückes" könnte an das

*) jushṭeyam astu viersilbig, metri caussa.

Liebesorakel „aus der Oberpfalz" bei Schönwerth 1,140*) (1857) sowie bei Mätz siebenbürgische Bauernhochzeit (1860) p. 23 **) erinnern. — v. 6. Unter dhanapati ist wohl eine Gottheit zu verstehen, die den passenden Freier als Beute (dhana) bringen soll. Ob der in v. 1 und 3 angerufene Gott des Hausfeuers? — sarvam pradakshiṇam kuru könnte allenfalls auch heifsen „mache Jeden nach rechts hin sich wendend", etwa im Sinne von: „wende ihn dem Mädchen hier zu!" Doch ziehe ich die gegebene Erklärung vor. Das Umwandeln eines zu ehrenden Gegenstandes von Links nach Rechts (pradaxiṇam), resp. bei der Leichenfeier (pitṛikarmaṇi) von Rechts nach Links (apadaxiṇam), stammt bereits aus der Urzeit, da es bei den Römern ganz in gleicher Weise gebräuchlich war (s. Rossbach röm. Ehe p. 315. 316 „man zog gleichsam einen magischen Kreis"). — v. 7. Das Mädchen scheint mit Gold geschmückt, mit guggulu (Bdellion) gesalbt, auf einem Ochsenfell (? vgl. Kauç. 79, 1, aber mascul.!) sitzend ihr Schicksal zu erwarten. — Zu dem Plural patibhyas s. oben p. 206. — v. 8. Das zweite nayatu ist metri caussa zu tilgen. — patir statt patim ist eine ziemlich harte Attraktion an: yaḥ pratikâmyaḥ. — Während im ersten Hemistich das Mädchen, ist im zweiten das Zauberkraut angeredet.

*) „Das Mädchen stellt in der Thomasnacht unberedet ein Schaff Wasser in die Stube und wirft die Zettelchen, auf welche sie die Namen ihrer männlichen Bekannten geschrieben, zusammengedreht hinein. Dann läfst sie ein kleines Brettchen mit einem brennenden Lichtchen im Wasser schwimmen. Der Zettel bei welchem es zuerst ankommt, enthält den rechten Namen."

**) „Oder sie giefsen in eine grofse Schüssel Wasser, geben in hohle Nufsschaalen brennende Kerzchen, jedes eine Person bedeutend: schwimmt ein Pärchen bis früh Morgens zusammen, so heirathen die einander. Dasselbe Orakel in Thüringen."

5) Ath. 3, 18 (Ṛ. 10, 145) Spruch gegen eine Nebenbuhlerinn.

1. Ich grabe dieses Kraut hier aus, aller Gewächse Kräftigstes, | wodurch man die Rivalinn treibt, und sich den Gatten ganz gewinnt. ||

2. Mit starr'ndem Blatt, du Glückreiche, Göttergetrieb'ne, Mächtige! | stofse mir die Rivalinn fort! mach' den Gatten mir eigen nur. ||

3. Nicht deinen Namen nannte er, nicht kosest du mit diesem Mann. | In die weiteste Ferne hin machen wir die Rivalinn gehn. ||

4. Ich stehe ob'n an, du Aufrechte, oben an vor den obersten. | Unter mir sei die Rivalinn, unter den alleruntersten. ||

5. Ich bin nun die Obsiegende, und du (o Kraut) bist obsiegend. | Beide wir voller Siegeskraft meiner Rivalinn obsieg'n woll'n. ||

6. Dir that ich um die siegreiche, die machtvolle legt' ich dir an. | Hinter mir*) drein dein Herze mög' laufen wie nach dem Kalb die Kuh, laufen wie Wasser auf dem Pfad. ||

v. 1. sapátnî; entweder fem. zu sapátna, Verfolger, Feind (√sap, ἕπεσθαι, = √sac sequi)**), oder aus sa +

---

*) mâm zweisilbig, vgl. Ṛ. 4, 42, 5. kshâs 28, 5. vâm (ob nicht aber uâm zu lesen?) 42, 9. 43, 4. 5. pântu 4, 12. nâbhiḥ 44, 5. â 6, 29, 2. sudâso 7, 32, 10. gâm 8, 1, 2. 4, 21. gât 5, 39. bhâs 1, 28.

**) Vgl. Vâj. S. spec. 2, 54. — Das Wort sapatna erst sekundär aus sapatnî (sa + pati) erschlossen anzusehen, wird kaum gehen, da dieses als Femininum weit seltener nachweisbar ist (s. z. B. Ṛ. 1, 105, 8), auch die erst sekundär entwickelte Polygamie einer so allgemeinen Bedeutung, wie sie das Wort sapatna hat, wohl kaum zu Grunde liegen kann. Auch an die etwaige direkte Herleitung des Wortes aus sa + pati „denselben Herrn habend“ im Sinne von „um die Gunst desselben Herren buhlend, Nebenbuhler“, welche für das Feminin in der That wohl anzunehmen sein wird, kann für das Masculin schwerlich gedacht werden, da sonst kein Beispiel einer derartigen Ableitung vorliegt.

pati gebildet „denselben Gatten habend“, wie supatnî „einen guten G. h.“ Kauç. 76, 7., sámpatnî „im Verein mit dem G.“ Ath. 14, 2, 25. 73., sahápatnî id. 14, 1, 58., jîvapatnî, deren Gatte noch lebt“ Âçval. g. 1, 7, 16. 17., ékapatnî „einen und denselben G. h.“ Ath. 10, 8, 39, vgl. Pâṇ. 4, 1, 35 (bh. na vy.). Bei Annahme der letzteren Erklärung, die in der That die vorzuziehende scheint (über den Accent s. Aufrecht de acc. compos. p. 17 [45]), bedingt das Wort für die betreffenden Stellen, wo es vorkommt, die Existenz der Polygamie, als eines rechtlichen Institutes. — v. 2. Aus uttânaparṇâ und aus uttarâ v. 3 ist zu entnehmen, dafs das Zauberkraut, welches nach v. 6 dem Gatten umzuthun, aufzulegen ist, aufrecht emporstehende Blätter hatte. — In vv. 2. 4. 5 wird das Kraut, in v. 3 die Nebenbuhlerinn, in v. 6 der Gatte angeredet. — Vgl. noch in umgekehrter Richtung den Fluchzauber eines Mannes gegen den Buhlen seiner Frau Çatap. 14, 9, 4, 10 (Kuhn Herabkunft des Feuers p. 75. 76).

6) Ath. 3, 23. Hervorrufen der Schwangerschaft in einer unfruchtbaren Frau.

1. Wodurch du hier unfruchtbar warst, das vertreiben wir weg von dir. | Wir legen dieses fort von dir, weit weg nach einem andern Ort. ||

2. Der Keim gehe in deinen Schoofs, ein Knab', wie in den Köch'r ein Pfeil. | Ein Held werde gebor'n darin, ein Sohn dir, ein zehnmondlicher. ||

3. Einen männlichen Sohn erzeug': ihm folge drauf ein andrer Sohn! | Von Söhnen sollst du Mutter sein, die du gebor'n und noch gebärst. ||

4. Welche heilvollen Saam'n es giebt, mit welchen zeugungsstark die Stier', | Durch die finde du einen Sohn; 'ne fruchtbare Milchkuh du seist! ||

5. Ich schaff' dir Zeugungsfähigkeit: der Keim gehe in deinen Schoofs! | So finde du 'nen Sohn, o Weib! der dir zum Heile möge sein, und du mögst ihm zum Heile sein! ||

6. Der'n Vater der Himmel, die Erde Mutter, und das Luftmeer Wurzel war welchen Kräutern, — | Diese göttlichen Pflanzen soll'n helfen dir, dafs 'nen Sohn du find'st. ||

v. 1. vehát, häufig zur Bezeichnung einer unfruchtbaren Kuh: etymologisch unklar. — v. 2. daçamâsyaḥ kann sich nicht auf die gewöhnlichen 30tägigen Monate, sondern nur auf Mondmonate beziehen: vergl. den zweiten Theil meiner Abh. über die nakshatra p. 313. — Andere Stücke nach Art des vorstehenden sind noch 5, 25. 6, 11. 81: während als Aphrodisiaca für den Mann bestimmte Zauberformeln 4, 4. 6, 72. 101. Sprüche für Schwangere und Wöchnerinnen sind 1, 11. (12? 17?). 6, 17. Segenswünsche für ein neugebornes Kind s. in 2, 28. 29. 6, 110. 140 (bei den beiden ersten Zähnen).

7) Ath. 3, 25. Liebeszauber gegen ein Mädchen.

1. Die Unruhe treibe dich auf, auf deinem Lager find' nicht Rast! | Mit des Kâma furchtbarem Pfeil, damit schiefse ich dich in's Herz. ||

2. Der Pfeil, der Sehnsucht hat zu Schwing'n, Wünsche zum Schaft, Begehr'n zum Hals, | Den mache wohlgefügt Kâma, und schiefse dich damit in's Herz! ||

3. Des Kâma wohlgefügter Pfeil, welcher die Milz verdorren macht, | mit stürm'ndem (?) Fittich, austrocknend, damit schiefse ich dich ins Herz. ||

4. Von dörrn'der Gluth gepeiniget, mit lechz'ndem Mund komm' her zu mir! | im Stolz gebeugt, mild, mein eigen, liebes redend, willfährig mir. ||

5. Mit der Geissel treib ich dich her, von der Mutter, vom Vater weg, | Damit du mir zu Willen seist, meinem Geiste du an dich schmiegst. ||

6. Jaget, o Mitra-Varuṇa! alle Gedank'n aus ihrem Herz, | Und machet willenlos sie ganz, gebet sie dann in meine Macht! ||

v. 1. Zu dem Pfeil des Kâma s. das Zeitschr. der D. M. G. 14, 40 (Dhammap. v. 46). 269 Bemerkte. — Die Gestalt des Liebesgottes (Kâma) findet sich zuerst in derjenigen Recension der râshṭrabhṛit-Sprüche, welche die Taitt. S. enthält (daher dieselben auch, offenbar wohl in dieser Recension *), bei Pâraskara 1, 5, 6 als [beliebiger] Theil des Hochzeitsrituals erscheinen). Nach Aufzählung **) des agni, sûrya, candramas, yajna, manas (d. i. prajâpati), vâta, mṛityu, parjanya und mṛityu (nochmals!) je als eines gandharva, unter Hinzufügung der einem Jeden zugehörigen apsarasas, wird nämlich die Reihe daselbst (3, 4, 7, 3) geschlossen durch: cãruḥ kṛipaṇakâçî' kãmo gandharvás, tásyâ "dháyo 'psarásaḥ çocáyantîr nãma | „der schöne (aber) als jammernd erscheinende Kâma ist ein gandharva: seine apsaras (Buhlen) sind die Sehnsuchtsgedanken, brennend mit Namen". Diese brennenden Schmerzen der Liebe, die zehrenden Flammen ihrer Wünsche und Begierden könnten ferner auch als zu Grunde liegend gedacht werden, wenn kâma geradezu als Beiname des agni, Feuers, erscheint: yaṃ hutâdam agniṃ***) yam u kâmam âhuḥ Kâṭh. 40, 3 (vgl. Ath. 3,

*) Anders Colebrooke 1, 215. 216.

**) Die Aufzählung in den beiden andern Yajus-Texten (Vs. 18, 38—43. Kâṭh. 18, 14. vgl. diese Stud. 1, 90) umfaſst blos die ersten sechs Namen: es liegt somit nahe, die in Ts. noch folgenden vier Namen als sekundäre Zuthat zu betrachten, zumal mṛityu sich zweimal darunter findet!

***) hutâdam agnim viersilbig.

21, 4). In der That indefs ist es wohl nicht die Liebesbrunst, als vielmehr die Begier der Wünsche überhaupt, die mit jenem Namen bezeichnet wird, vgl. Ath. 9, 2, 1 ff. 19, 52, 1 ff. 12, 4, 26. Es ergiebt sich dies aus den Erläuterungen, welche die verschiedenen Opfergaben an den agni kâma oder die agnayaḥ kâmâḥ im Ritual begleiten: so Ts. 2, 2, 3, 1 agnáye kā̆mâya puroḍā̆çam ashṭā̆kapâlaṃ nírvaped yáṃ kā̆mo nó 'panamed, agním evá kā̆maṃ svéna bhâgadhéyenó 'padhâvati, sá evaínaṃ kā̆mena sámardhayaty úpai 'naṃ kā̆mo namati: — 2, 1, 2, 3, sá etā̆m áviṃ vaçā̆m âdityébhyaḥ kâmā̆ya ‖ 3 ‖ ā̆ labhetâ "dityā̆n evá kā̆maṃ svéna bhâgadhéyenópadhâvati: — 5, 1, 8, 2 agníbhyaḥ kā̆mebhyaḥ paçū̆n ā̆labhate kā̆mâ vā̆ agnáyaḥ, kā̆mân evā̆ 'varundhe (: ebenso Kâṭh. 19, 8). Plaksham Prâsravaṇam âgamyâgnaye kâmâye 'shṭiṃ nirvapante Pañcav. Br. 25, 10, 23. Kâty. 24, 6, 7. 11. Lâṭy. 10, 17, 14. 18, 2. 3. Wenn ferner der agni kâma als Herr der Götter sogar erscheint, wie Çâñkh. Br. 19, 2. çr. 9, 23, 3 „agnaya u haike kâmâya (paçum, beim agnicayanam) kurvanty, agnir vai kâmo devânâm îçvaraḥ, sarveshâm eva devânâm prîtyai“, oder als „alleiniger Herr alles Vergangenen und Künftigen“ in einem Vs. 12, 117. Çâñkh. çr. 3, 5, 8. Sâma 2, 1060. Ath. 6, 36, 5 sich findenden Verse, so läuft dabei wohl die kosmogonische Vorstellung von dem Wunsch zu schaffen, als dem ersten Anstofs zur Schöpfung, mitunter (vergl. kâmas tad agre samavartatâ 'dhi Ṛ. 10, 129, 4). An den Liebesgott ist dabei jedenfalls entfernt nicht zu denken. Bei Çâñkh. 3, 4, 10 ist der betreffende Vers übrigens nur auf die Erfüllung aller Wünsche bezogen: sârvakâmiky (ishṭiḥ) agnaye kâmâya. — v. 3. prâcîna, im Sinne von vorwärtsstrebend? — Zu v. 5b s. 1, 34, 2b.

8) Ath. 5, 25. Epithalamium.

1. Vom Berg, vom Himmel her als Quell, aus jedem Glied her concentrirt | den Keim der Saamenhaltende, wie 'n Blatt dem Stiel, mög' setzen ein! ||

2. Gleichwie hier diese grofse Erd' aufnahm in sich der Dinge Keim, | So setze ich dir ein den Keim. Zu diesem Heilwerk ruf' ich dich. ||

3. O Sinîvâlî, setz' den Keim! setze den Keim, Sarasvatî! | Die lotuskränzigen Açvin mög'n ein den Keim dir setzen beid'! ||

4. Den Keim dir Mitra Varuṇa, den Keim der Gott Bṛihaspati, | Den Keim dir Indra und Agni, den Keim dir Dhâtar setze ein! ||

5. Vishṇu bereite deinen Schoofs! Tvashṭar bilde die Formen aus! | Eingiefse ihn Prajâpati, den Keim dir Dhâtar setze ein! ||

6. Welches kennt König Varuṇa, oder Göttin Sarasvatî, | Indra der Vṛitra-Tödter auch, — trink' dies keimschaffende Getränk! ||

7. Du bist der Keim der Pflanzen ja, du bist der Keim der Bäume auch: | Du bist der Keim Alles, was ist: o Agni, setz' den Keim hier ein! ||

8. Besteig' sie! zeige männlich dich! lege den Keim ihr in den Schoofs! | Du bist ein Mann, mit Manneskraft. Wir führ'n dich zur Nachkommenschaft. ||

9. Spreiz' dich aus, o du Hochhehre! der Keim geh' ein in deinen Schoofs! | Die Somatrink'nden Götter soll'n 'nen Sohn dir geb'n, der doppelt schafft. ||

10. Dhâtar! mit trefflichster Gestalt in das Leistenpaar dieser Frau | setze ein männlich Kind du ein, zum Gebären im zehnten Mond! ||

11. Tvashṭar! mit trefflichster ° | setze ein ° ||

v. 1. parvatât „vom Berg“: ob nicht besser die alte Bedeutung: „Wolke“ hier noch festzuhalten wäre? — Die Construktion im dritten pâda ist nicht ganz concinn: man sollte garbham erwarten. — Der Keim pafst so genau in den Mutterschoofs, wie das Blatt zum Stiele: saru steht wohl eben für tsaru, Stiel. Wenigstens hat Wilson dafür die Bedeutung: „the hilt or handle of a sword“, welche letzterem Worte sekundär ebenfalls zukömmt. — Zu v. 3 und v. 5 s. Ṛ. 10, 184, 2. 1. Çatap. 14, 9, 4, 20. Gobh. 2, 5, 7. 8. In v. 3cd. ist die Frau angeredet. — Sinîvâlî ist Name einer Mondphase, die als „Schwester der Götter“ gilt (Ṛ. 2, 32, 6) und als Genie der Zeugung (sushûmâ, bahusûvarî ib. 7) der in ähnlicher Weise thätigen Artemis zu vergleichen ist. Wer nach Nachkommenschaft begierig ist, schiebt nach Çâñkh. çr. 1, 15, 3 bei den sogenannten patnîsaṃyâjâs zwischen die Gaben an die devânâm patnyas und an den agni gṛihapati je eine Gabe an die Râkâ (Vollmond) und an die Sinîvâlî ein, mit den vier Versen Ṛ. 2, 32, 4—7 (= Ts. 3, 1, 11, 4. Kâṭh. 13, 16. Ath. 7, 48, 1. 2. 46, 1. 2. Nir. 11, 31). Ebenso werden Ts. 3, 4, 9, 1 die einen Theil des agnicayanam bildenden Opfer an die devikâs, d. i. an Anumati, Râkâ, Sinîvâlî, Kuhû als die vier Gemahlinnen des Mondes im Verein mit dem Monde (dhâtar) selbst, speciell für den prajâkâma bestimmt, in Kâṭh. 12, 8 für den paçukâma. Dem entsprechend erscheint Sinîvâlî neben Anumati auch in dem Epithalamium Ath. 6, 11, 3, sowie in dem Viehsegen ib. 2, 26, 2. In Ts. 2, 4, 6, 2 wird für die Sinîvâlî ein caru bestimmt „pushṭyai prajananâya“ (und sie zugleich mit der vâc, wohl eben als zeugendem Princip, identificirt): s. noch Ath. 14, 2, 15. 21 oben

p. 206. — Das gegenseitige Verhältniſs jener vier Namen ist leider nicht ganz fest und sicher zu bestimmen. Nach dem von Yâska (Nir. 11, 31. 32) angeführten Citat, welches sich auſser im Ait. Br. 7, 11. Kauç. 1 (s. oben p. 76. 176) auch noch im Kâṭh. 12, 8 und Shaḍviñçabr. 4, 6 wiederfindet, ist Anumati Name der pûrvâ, Râkâ Name der uttarâ paurṇamâsî, und ebenso ist Sinîvâlî die pûrvâ, Kuhû dagegen die uttarâ amâvâsyâ. Hierunter sind nun nach den ausführlichen Angaben bei Çâñkhâyana çrautas. 1, 3, 3—6: „an welchem Tage der Mond um Sonnenuntergang, und an welchem er nach demselben voll aufgeht, das sind die beiden paurṇamâsî: und der Tag, an welchem es heiſst, „morgen wird er nicht sehen“ (drashṭâ, im Sinne von: zu sehen sein) so wie der, an welchem er nicht gesehen wird, das sind die beiden amâvâsyâ“, je der Vierzehnte und Funfzehnte der betreffenden Monatshälfte zu verstehen. Und dazu stimmt auch, richtig aufgefaſst, die in diesen Stud. 1, 39 mitgetheilte weitere Stelle aus dem Shaḍv. Br. 4, 6, wonach Anumati der Tag ist, wo der Mond noch nicht ganz voll ist, Râkâ der Vollmond selbst, Sinîvâlî der Tag, an welchem noch ein Stückchen des Mondes sichtbar ist, Kuhû endlich der folgende Tag, an welchem er ganz unsichtbar wird. Aber die Parallelstelle zu Yâska's Citat in der Taitt. S. (3, 4, 9, 6) setzt je die beiden Namen um, und identificirt den pûrvapakshá (d. i. den Vierzehnten) mit Râkấ, den aparapakshá (ebenso) mit Kuhû́, dagegen die amâvâsyấ (den Funfzehnten) mit Sinîvâlî und die paurṇamâsî́ (ebenso) mit Anumati. Die Schol. zu den Ritualbüchern sodann (vgl. Kâty. 2, 1, 1. Jyot. v. 17) verstehen unter den beiden Vollmonds-(resp. Neumonds-)Tagen je den Funfzehnten (den wirklichen Vollmond, resp. Neumond)

und den Ersten der je folgenden Monatshälfte (pratipad). Vinâyaka endlich zu Çânkh. Br. 19, 7: „anumatikuhvau amâvâsye, râkâsinîvâlyau paurṇamâsyau" vertauscht gar die beiden Stellen der Anumati und Sinîvâlî, jene dem Neumond, diese dem Vollmond zuweisend: er schliefst sich dabei wohl an diejenige Reihenfolge der Namen an, welche sich, abweichend von der sonstigen dgl. (A. R. S. K., s. noch Ts. 1, 8, 8, 1. Kâṭh. 15, 3. Çat. 9, 5, 1, 38. Aitar. Br. 3, 47. Kâty. 18, 6, 21. Âçval. 6, 14) im Çânkh. çr. 9, 28, 1 vorfindet: „anumatyai kuhvai râkâsinîvâlîbhyâm", daselbst aber wohl nur einen zufälligen Grund hat, ohne irgend das von Vinâyaka Angenommene mit Nothwendigkeit zu bedingen. — Die Etymologie giebt uns über das Wesen der drei andern Namen (Anumati, Gunst: Râkâ, Gewährung [?]: Kuhû, Versteck) leidlich sicheren Aufschlufs: bei Sinîvâlî aber stehen wir einer ganzen Reihe von Möglichkeiten gegenüber, und daher ziemlich rathlos da, für welche wir uns entscheiden sollen. Zunächst hat Kuhn (Zeitschr. für vgl. Sprachf. 2, 130) den ersten Theil des Namens auf sana „alt" *) zurückgeführt, und die Sinîvâlî geradezu mit der ἕνη (καὶ νέα) dem letzten Tage im athenischen Monat, wo der alte Mond mit dem neuen wechselt, identificirt, eine Auffassung, die mit derjenigen, wonach die Sinîvâlî als die pañcadaçî zu fassen wäre, übereintrifft. In dem zweiten Theile des Namens erkennt Kuhn das Wort für Schweif (vâla, vâra, οὐρος, √var „abwehren" s. diese Stud. 4, 413) und erinnert, die etymologische Beziehung freilich in Frage stellend, doch in der Sache selbst an einen entsprechenden

*) Vgl. sanâ, sanâtana, sanât, Sana, Sanâru, Sănaga, Sanaka, Sanatkumâra, Sanatsujâta, Sanandana(?), lat. senex, goth. sineigs, Kuhn a. a. O. 2, 129.

deutschen Ausdruck für die Mondphasen, nämlich mhd. wadel, wedel, nd. waal „Schweif“: damit werden nun zwar (s. Müller mittelhd. W. p. 454) gerade nur „die Phasen des abnehmenden und zunehmenden Mondes mit Ausschlufs des Neumondes“ (bei welchem eben von einem Schweif nicht füglich die Rede sein kann) bezeichnet, indessen „der alte Schweif“ könnte ja allenfalls gerade diesen Mangel speciell zu markiren bestimmt sein. — Auf dasselbe Wort vâla, aber hier bereits in der sekundären Bedeutung „einzelnes Haar“, geht die Erklärung bei Yâska 11, 31, wonach Sinîvâlî davon benannt sei, weil an ihr der Mond wegen seiner Kleinheit (aṇutvât) mit einem solchen (vâlena) zu binden (setavyaḥ) ist, d. i. wohl: bedeckt werden kann*). — Grammatisch weit ansprechender jedenfalls als diese letztere höchst sonderbare Herleitung ist die von Kshîrasvâmin gegebene, welche Aufrecht (Abhidhânaratnamâlâ p. 382) direkt adoptirt hat: danach wäre sinî obsoletes Fem. zu sita weifs: vâlî fafst Aufrecht als „Ring“ (√var umgeben), Kshîr. als „kalâ“ (sechszehnter Theil der Mondscheibe): abgesehen davon aber, dafs „weifser Ring“ für den letzten Tag des abnehmenden Mondes kein gerade ganz passender Ausdruck sein würde, so ist auch ferner das Wort sita selbst**) ein erst sekundär aus asita erschlossenes (s. BR. im SW. unter asita, und diese Studien 4, 416), das zuerst bei Yâska 9, 26 sich fin-

*) Hieran schliefst sich wohl die Angabe im Mahâbhâr. 3, 14126, wonach Sinîbâlî, die Tochter des Kapardin, wegen ihrer Kleinheit (tanutvât) auch dṛiçyâdṛiçyâ „sichtbar und nicht sichtbar“ genannt wird. — Kapardin „lockig“ ist Name des in Staubwirbeln gelockten Sturmgottes Rudra: die Neumondsnächte sind, nach dem Volksglauben, dem Sturmwinde besonders ausgesetzt.

**) In der Bedeutung „weifs“ nämlich. Das gleichlautende PPP. der √si „binden“, vgl. unten p. 237 vishita, hat damit nichts zu thun.

det, während sinîvâlî ein in den ältesten Stücken des Veda gekanntes Wort ist. — Nur eine Täuschung ferner wäre es wohl, wenn man das ahd. mhd. sinwël, sinewël rund (aus wël „rund“ √var [vart] wälzen volvere, und sin „ganz, völlig, stet“) zur Erklärung heranziehen wollte: es kann zwar das vedische sina, nach Nigh. 2, 7. Nir. 5, 6. 11, 31 = annam, an den von Roth zur l. St. angegebenen Orten Ṛ. 1, 61, 4. 2, 30, 2. 3, 62, 1. 10, 102, 11 allerdings durchweg durch: Verbindung, Kräftigung, Stärkung übersetzt werden, aber theils geht dies Wort eben auf √si (Cl. 9, sinâmi) verbinden, heften, zurück (vgl. sîman ἱμάς, senâ, setu), während das deutsche Wort mit skr. sana, senex, ἕνη zusammenzuhängen scheint*); theils steht des letztern Bedeutung: rund, die nur für den Vollmond passen könnte, denn doch in zu direktem Widerspruch mit dem durch Sinîvâlî bezeichneten Neumond. Es sind nun freilich andrerseits die Beinamen, welche diese Göttin durchweg erhält, mit jener ihrer Bedeutung: Neumond nur sehr schwer zu vereinigen: dieselben beziehen sich nämlich theils auf besonders reichen Haarschmuck, so: prithushṭukâ breite Haarflechten

*) Es frägt sich freilich ob dies richtig ist. Der Begriff der steten Dauer hängt mit dem des Alters allerdings, wie die indischen Wörter zeigen, nahe zusammen: indefs auf √si, binden, ist doch wohl Seil (ahd. silo, zu trennen von Segel?) und Seite (ahd. sit) zurückzuführen, Spuren derselben somit auch im Deutschen nachgewiesen. Sehne, altn. sin, gehört leider nicht zu ihr, sondern ahd. senawa ist mit skr. snâ (T. Âr. 1, 11, 6), snâvan, snâyu zusammenzustellen. Oder sollten etwa auch diese Wörter auf √si (sinâmi) zurückzuführen sein, für sinâ, sinâvan, sinâyu stehen? Die aus √snâ, baden (vgl. √snu, fliefsen, tropfen, schwimmen) etwa zu erschliefsende Bedeutung: „schlüpfrig“ steht hinter der aus √si sich ergebenden „Band“ jedenfalls weit zurück. Wegen des Ausfalls des i wäre z. B. die aus vi-lî entstandene √vlî zu vergleichen. Bei Annahme *dieser* Erklärung liefse sich dann etwa auch unser obiges sinîvâlî selbst mit sinâvan, snâvan, zend. çnâvara in direkte Beziehung bringen? nämlich unmittelbar als ein Femin. daraus erkennen, mit allerdings irregulärer Verlängerung des a von °varî, und Schwächung des â von sinâ zu î. Die Bedeutung von sinâvarî, sinîvâlî wäre dann einfach: eine Sehne, ein Band, einen Streifen habend, resp. bildend, was zu der rituellen Bedeutung des Wortes trefflich passen würde.

habend Ṛ. 2, 32, 6 (Roth zu Nir. p. 153 faſst stukâ irrig als: Schenkel, s. das unten pag. 237 Bemerkte): — sahasrastukâ Ath. 7, 46, 3 tausend H. h.: — sukapardâ sukurîrâ svaupaçâ Vs. 11, 56 (Ts. 4, 1, 5, 3. Kâṭh. 16, 5) schönlockig, mit schönem Haargeflecht, schönem Kopfputz; theils auf die Schönheit ihrer Arme und Finger, so: subâhúḥ svañguríḥ Ṛ. 2, 32, 7 „schönarmig, schönfingerig", — alles Beiwörter, welche bei der nahen Beziehung der Haare, der Arme und Finger zu den Lichtstrahlen auf die fast alles Lichtes baare, kaum sichtbare Phase des Mondes am Vortage seiner völligen Unsichtbarkeit, resp. für den Tag dieser selbst, in der That nicht entfernt passen wollen, für den Vollmond dagegen im Glanze seiner Strahlen, dem auch die Artemis καλλίστη ihre Schönheit verdankt, vortrefflich passen würden. Und wenn sich auch allerdings die Göttinn der Periode, wo der neue Mond geboren wird, ganz besonders zu einer Zeugungsgöttinn in der Weise der Sinîvâlî eignet, so ist doch auch der Vollmond eben wegen seiner Fülle und Pracht dazu nicht minder geeignet, wie wir ja denn auch in der That Anumati und Râkâ, die beiden Vollmondstage, die gleiche Stellung beanspruchen sehen. Zum Schluſs dieser leider wenig befriedigenden Untersuchung über das Etymon und die Bedeutung der Sinîvâlî ist noch anzuführen, daſs dieses Wort in einer leider ziemlich unklaren Stelle des Kâṭhakam noch in appellativer Bedeutung, als Beiname der Erde (pṛithivî) nämlich, vorzukommen scheint: der Abschnitt 35, 3 nämlich beginnt daselbst mit dem Spruche: pṛithivi vibhûvari sinîvâly uraṃdha (!?) âcit te manas te bhuvo vivaste: oder ist etwa gerade umgekehrt pṛithivî (die breite) appellativisch, als Beiname zu Sinîvâlî, zu fassen? — Zu Sarasvatî als Genie der Zeu-

gung s. Ath. 14, 2, 15. 20 (oben p. 206) und das unten zu Pâr. 1, 7, 2 Bemerkte. — Die beiden Açvin verdanken ihre Stellung als Götter der Vereinigung von Liebespaaren (oben p. 219), als Brautwerber (oben p. 171), als Zeugungsgötter, wohl eben einfach ihrer Doppelnatur. Und diese Doppelnatur müfste uns eigentlich auch den konkreten Schlüssel für ihre sonstige Stellung gewähren! Dafs wir Lichtgenien des Morgenhimmels unter ihnen zu verstehen haben, ist, schon aus ihrer steten Verbindung mit der Morgenröthe, sicher genug: sie aber mit den beiden Punkten des Himmels, welche bei anbrechendem Morgen zuerst sich zu hellen beginnen, zu identificiren ist fast etwas zu blafs für dieses, wie die Morgenröthe selbst, als Prototyp der Jugend und Schönheit geltende Götterpaar. Man könnte daher wohl daran denken in ihnen direkt das ja prägnant der nördlichen Halbkugel angehörige Doppelgestirn der Dioskuren zu erkennen, welches etwa in der indogermanischen Urheimath sowie auch noch in den alten Sitzen der Arier im nördlichen Penjâb häufig gerade bei Anbruch des Morgens am Himmel stand und daher den durch die Schrecken der Nacht und ihrer Stürme bedrängten Schiffern, resp. Hirten oder Landleuten als rettend und hülfreich galt, in welcher Stellung es bei den Griechen sich erhielt, während es bei dem Weiterziehen der Arier in die südlicheren Gefilde Hindostans jene seine alte Stellung am Morgenhimmel und somit seine Bedeutung verlor *). Einer solchen Hypothese würden in-

*) Seine Stellung im Kreise der nakshatra als punarvasû, neben dem den beiden Açvin speciell geweihten nakshatra açvayujau (später: açvinî), könnte nicht als Gegenbeweis dienen, da diese Nomenklatur verhältnifsmäfsig ganz sekundärer Art ist.

dessen sehr gewichtige Einwürfe entgegen stehen. Vor Allem geben die Lieder des Ṛik, so weit ich sehe, keinen irgend bestimmten Anhalt zu einer solchen Auffassung. Sodann ist ja auch, was wenigstens die Schiffer betrifft, die Frage, ob die indogerm. Urheimath theilweise mit einem — wenn auch nur Binnen- — Meere in Verbindung stand, bekanntlich sehr ungewisser Natur. Endlich aber ist die astronomische Voraussetzung von den Dioskuren als einem wesentlich am Morgenhimmel stehenden Gestirn (für Griechenland vgl. allerdings Preller griech. Myth. 2,23) denn doch eben für die indogerm. Urheimath nur ein Problem, welches bei aller Anziehungskraft der daran sich knüpfenden Vorstellung denn doch eben immer erst noch näher zu untersuchen wäre. — v. 6. Offenbar verbunden mit dem Genufs eines zur conceptio befähigenden Trankes. — v. 7. Die Vorstellung von Agni als Keim, Kind der Pflanzen und Bäume entspricht seinem sonstigen Namen tanûnapât. — v. 8. Eine wohl in den Mund der Hochzeitsführer zu legende Aufforderung. — v. 9. Desgleichen. — bârhatsâme, wörtlich: „du mit dem bṛihatsâman, der erhabnen Melodie, Verherrlichte!" — adus sie gaben d. i. sie sollen geben. Die Erfüllung des Wunsches ist so sicher, dafs sie als bereits eingetreten bezeichnet wird. — v. 10. Wörtlich: einen Mann als Sohn. — gavînyâm, Singular, in der Einschiebung (pariçishṭam) zu Ṛik 10, 184.

9) Ath. 6, 18. Spruch gegen Eifersucht *).

1. Den ersten Drang der Eifersucht, und den, der

*) Vgl. die Sprüche zur Versöhnung 6, 42. 43. 94, zur Eintracht 3, 30. 6, 64. 74. 7, 52. 94, sowie zum Herzensbann (nicht als Liebeszauber) 6, 103. 104. 19, 52. 62 (oben p. 78 not.).

auf den ersten folgt, | Das Feuer, das im Herzen brennt, das löschen wir dir hiemit aus! ||

2. Wie die Erd' todten Sinnes ist, noch todt'r an Sinn als wer verstarb, | So todt, wie 'nes Gestorbnen Sinn ist der des Eifersüchtigen. ||

3. Was dir ins Herz gefahren ist, was dir den Sinn entfallen macht, — | Ich lös' dir draus die Eifersucht, wie aus dem Schlauch den Hauch hinaus! ||.

v. 2. Die Erde gilt zwar einerseits als die Spenderinn aller Schätze und Gaben, als die wahrhaftige Wunschkuh, als das Musterbild der Geduld etc. (vgl. ihr ausführliches Lob in Ath. 12, 1), andrerseits aber wird sie auch direkt — und zwar vom Volke, wie es ausdrücklich heifst — mit der unbarmherzigen, bösen Unheilsgöttin nirṛiti identificirt: vgl. Vs. 12, 64. Kâṭh. 16, 12 yă̂m tvâ jáno bhŭ̂mir íti pramándate nírritim [°tir iti Kâṭh.] tvâ 'hám pári veda viçvátaḥ [Ts. 4, 2, 5, 3 bhŭ̂mir íti tvâ, jánâ vidúr nírṛitir íti tvâ 'hám °], und Ath. 6, 84, 1 bhŭ̂mir íti tvâ 'bhipramanvate jánâ nírṛitir íti tvâ 'ham páriveda sarvátaḥ: wohl weil sie Alles wieder in ihrem Schoofse begräbt? omniparens eadem rerum commune sepulcrum. — v. 3. Das zweite Hemistich fällt aus der Construktion: „draus" geht auf das „Herz", nicht auf das „was". — Statt nṛiter conjicire ich dṛiter, und denke an einen Blasebalg oder an einen durch Gährung aufgeblasenen Schlauch.

10) Ath. 6, 60. Bei der Brautwerbung.

1. Dort kommt der Brautwerber herbei, mit vorn gelöstem Haaresschopf, | Dem Mädchen hier wünschend 'nen Mann, dem Unbeweibten eine Frau! ||

2. Müde ward sie, o Brautwerber!, zu andrer Mäd-

chen Hochzeit geh'nd: | Wohlan! Jetzt soll'n, o Brautwerber! zu ihrer Hochzeit Andre gehn. ||

3. Der Dhâtar hält die Erde fest, hält fest den Himmel und die Sonn', | Dhâtar möge nun dieser Maid geben den wunschentsprech'nden Mann. ||

v. 1. Ich lese vishitastupáḥ; vgl. zu stupa Vs. 2, 2. Çatap. 1, 3, 3, 5 (iyám evá çikhâ stupáḥ | Sây. piṇḍîbhâvena baddho mânushaḥ stupaḥ keçasaṃghâtaḥ çirasaḥ pûrvabhâge hi bhavati). 3, 5, 3, 4 (stupá evâ 'sya yûpaḥ | Sây. keçanicayaḥ). Der wollige Haarbusch zwischen den beiden Hörnern des Stieres wird so genannt Pañcav. Br. 13, 4, 4: tasmâchṛiṅge tikshṇîyasî stûpât | Sây. çṛiṅgayor madhyaḥ [!] saṃhito deçaḥ. Eine andere Form des Wortes, mit dem Guttural statt des Labialen, ist wohl: stúkâ, vergl. Çatap. 3, 5, 2, 18 (Kâty. 5, 4, 17): vṛíshneḥ stúkâ bhavati, vṛíshṇer ha vaí vishấṇe ántareṇa . . . | Sây. stukâ roma: und ibid. 3, 2, 1, 13 stukâsárgaṃ (mekhalâ) sṛishṭấ bhavati | Sây. stukâ keçaveṇî, sâ yathâ sṛijyate tathâ sṛishṭâ nirmitâ bhavet. Âpastamba in der paddh. zu Kâty. 4, 1 p. 299, 4 vâsaso daçâṃ chittvâ nidadhâty ûrṇâstukâṃ vâ: ebenso Kâṭh. 25, 6. Ait. Br. 1, 28. Âçv. g. 1, 7, 13. S. noch Ath. 7, 74, 2 und vgl. pṛithushṭuka oben p. 233. — Nach der Angabe unseres Verses zu schliefsen, liefsen die auf die Freite ziehenden Brautwerber ihren sonst aufgebundenen Haarbusch ungebunden (vishita, $\sqrt{}$si) vorn über (die Stirn weg) hängen? — asyâ ichan, dreisilbig: mit saṃdhi ohne Rücksicht auf ausgefallnen visarga: so oft, z. B. Ṛik 5, 52, 14. 7, 86, 4. 8, 1, 26. 2, 39 etc. — agrû möchte ich am liebsten von $\sqrt{}$aj im Sinne von „hurtig, behende" herleiten, der sowohl zu der Bedeutung: Mädchen (vgl. litth. merga = mṛiga, Kuhn Zeitschr. 10, 400) als zu der von: Finger trefflich pafst. Als Mascul.

bedeutet das Wort den hurtigen Jüngling, freilich aber mit der speciellen Nebenbedeutung, dafs derselbe noch nicht vermählt ist: vgl. Ath. 14, 2, 72 (Ṛ. 7, 96, 4). Sonst liefse sich etwa auch an die √gar, jar, wovon jâra (Buhle), denken, agru im Sinne von: noch nicht geschwächt, in fleischlicher Beziehung. — v. 2. samanam „Vereinigung", hier praegnant wohl die mit dem Gatten: allgemeiner im Sinne von „Zusammenkunft" oben p. 220 (Ath. 2, 36, 1) — Ich lese âyanti, oder âyantu. —

11) Ath. 6, 78. Hochzeitssegen.

1. Durch diese kräft'ge Darbringung möge er wieder frisch gedeihn! | Welch's Weib man dem hier hergefahr'n, das mög' umwachsen er mit Saft. ||

2. Mit Milch möge umwachsen er, mit Herrschaft er umwachsen euch! | Mit tausendkräftigem Reichthum sie beide unversieglich sei'n! ||

3. Tvashṭar zeugte dir diese Frau, Tvashṭar zeugte ihr dich zum Mann. | Tvashṭar euch beiden mög' gewähr'n lang's Leben, tausend Alter lang. ||

v. 1. bhûtena im praegnanten Sinne: „kräftig?" — Der ayam im ersten Hemistich kann nicht der im zweiten mit asmai gemeinte Bräutigam sein: ich vermuthe, es ist darunter etwa agni, der Gott des Hausfeuers, dem ein kräftiges havis gespendet worden ist, zu verstehen, und derselbe zugleich auch Subject zu den drei Imperativen vardhatâm, deren erster wegen des Objekts tâm entschieden transitiv zu fassen ist: also wohl auch die beiden andern. — v. 2. er, also agni? — „sie beide", das neue Ehepaar.

12) Ath. 6, 81. Anlegung eines Armbandes (durch die Braut?).

1. Du bist bändgend, denn beide Händ' bändigst du, treibst die Rakshas fort! | Kinder und Reichthum an sich nehm'nd ist geworden dies Armband hier. ||

2. Armband! mache du aushalten zum Empfange des Keims den Schoofs! | Umgränzung! leg den Sohn hinein! führ' du ihn her, Herführende! ||

3. Welches Armband getragen hat Aditi, als 'nen Sohn sie wünscht', | Das band Tvashṭar Dieser hier um, damit sie einen Sohn erzeug'. ||

v. 1. parihasta „um die beiden Hände seiend", wohl eben Name eines Armbandes oder eines sonstigen derartigen Amuletts, welches nach v. 2 den Mutterschoofs zur Empfängniss befähigen soll.

13) Ath. 6, 82. Erwartung des ankommenden Hochzeitszuges.

1. Des Ankomm'nden, Gekommenen Namen nenn' ich, des Kommenden: | Des Indra, vṛitrahan ich denk', des Vâsava, Çatakratu. ||

2. Auf welchem Pfad das Açvin-Paar holte die Sûryâ Sâvitrî, | Auf dem, sagte Bhaga zu mir, holet die Frau (für den) herbei. ||

3. Was Indra! dein Schatzspendender, erhabner, goldner Stachel ist, | damit schaff mir, dem Weiblustgen, die Frau, du Herr der Çacî! her. ||

v. 1. Der Bräutigam ist es offenbar, dem diese Verse in den Mund zu legen sind: er ist also nicht mit auf die Brautfahrt gezogen, sondern läfst sich die Braut bringen durch seine Werber, wie die beiden Açvin (nach v. 2 dem Soma) die Sûryâ holten. — Die drei Participia des ersten Hemistichs beziehen sich wohl auf die ankommenden Gäste, deren Namen der Bräutigam etwa einzeln aufruft? oder gehö-

ren sie zu indrasya im zweiten Hemistich? Diese Anrufung des Indra als des Weibspendenden (s. v. 3) ist auch aus Ṛik 4, 17, 16 (janîyánto janidā́m) bekannt. — vanve fasse ich = manve, vergl. Ath. 4, 23, 1—29, 1. Zum Wechsel von m und v im Anlaut vgl. mañku neben vañku Vâj. S. spec. 2, 19, vedhâm neben medhâm (Benfey Sâmagl. p. 150), parameçma = paraveçma Taitt. Âr. 10, 12, 23 (in diesen Stud. 2, 91. 1, 41). — vâsava als Beiname des Indra ist den Brâhmaṇa noch unbekannt. Unter den sieben vâsavâs, welche Taitt. S. 1, 6, 12, 2 ā́ yásmint saptá vâsavā́s tíshṭhanti svârúho (sva-rúhaḥ, Pada) yáthâ | ṛ́ishir ha dîrghaçruttama índrasya gharmó átithiḥ || [ebenso Kâṭh. 8, 16 und Âçval. çr. 4, 7, aber mit der Variante vâsavâ rohanti pûrvyâ rohaḥ Kâṭh., rohantu pûrvyâ ruhaḥ Âçv.] erscheinen, sind nach Sâyaṇa zu Ts. (p. 944 ed. Calc.) die sieben Sonnenrosse*), welche die Sonne auf dem Wagen wohnen lassen (! vâsayanti rathasyopary âdityam) zu verstehen! — Aber auch die vasu selbst, von deren Verbindung mit Indra offenbar dessen Name vâsava entlehnt ist (s. oben 2, 410. Nir. 12, 41) erscheinen in den Brâhmaṇa vielmehr in specieller Verbindung mit agni: so vasûn devân devajâtam (devavargam Schol.) agnim adhipatim Çâñkhây. Br. 22, 1 (während in 21, 2 indra und die marut zusammengestellt werden): — agniḥ prathamo vasubhir no avyât Çâñkh. çr. 3, 6, 2. 3: — vasavas tvâ 'gnirâjâno bhakshayantu ib. 4, 21, 8: — agnim eva sṛishṭaṃ vasavo 'nvasṛijyanta Çatap. 6, 1, 2, 10. 3, 4, 2, 1. Vs. 15, 10. Ath. 19, 17, 1. 18, 1 (agniṃ vasuvantam): — agnaye vasumate indrâya marutvate Kâṭh. 33, 7. Ts. 7, 5, 7, 2., daher vâsava von Yâska (12, 41) zugleich (neben in-

*) Vgl. Yâska's Erklärung der vasavas als Sonnenstrahlen âdityaraçmayaḥ: und Ṛik 2, 5, 2 â yasmint sapta raçmayaḥ.

dra) auch direkt als Name des agni aufgeführt wird. Auch mit rudra Vs. 4, 21 und mit indraghosha ib. 5, 11 erscheinen sie verbunden, hie und da allerdings auch mit indra z. B. Vs. 20, 39, und zwar heifst er ib. 6, 32. 38, 8 vasumant. vâsava als Name indra's finde ich, aufser Yâska, zuerst im Jyotisham v. 29: vgl. Schol. zum Dhammapada p. 185. — Was unter den vasu eigentlich zu verstehen ist, liegt nicht klar vor. Ursprünglich (im Ṛik) ein Appellativum, ist das Wort erst sekundär n. pr. geworden. Neben der später solennen Achtzahl, Çatap. 4, 5, 7, 2. 6, 1, 2, 6. 11, 6, 3, 5. 6 [= 14, 6, 9, 3. 4 nämlich „Feuer und Erde, Wind und Luft, Sonne und Himmel, Mond und Sterne“!], findet sich auch die Zehnzahl für sie angegeben, so Kâṭh. 28, 3 (zehn vasu, zehn rudra, zehn âditya, je als elfter indra, dies giebt die 33 Götter!). Sie stehen fast durchweg an der Spitze *), wenn eine Aufzählung der einzelnen Götterabtheilungen stattfindet: zunächst folgen in der Regel die rudra, dann die âditya: so Vs. 2, 5. 16. 5, 11. 9, 34. 11, 58. 60. 65. 14, 7. 20. 30. 15, 6. 10. 22, 28. 23, 8. 24, 6. 27. 28, 4. Çatap. 1, 5, 1, 17. 3, 4, 2, 1. 12, 3, 4, 1. 14, 4, 2, 24 etc.: hienach gehören sie offenbar auch in diesen Stellen noch der irdischen Sphäre an, resp. der des agni, nicht der des indra. — v. 2. vahatât fasse ich als 2. pers. plur. und ergänze asmai: es kann freilich auch direkt als vahatu gefafst werden, doch pafst dies nicht recht zu der Situation. — v. 3. Mit dem añkuça, Haken, Stachel, wird das Zugvieh getrieben, hier wohl die Ochsen, welche den Brautwagen ziehen. — In çacîpate ist çacî wohl in der That als n. pr. zu fassen, vgl. Omina und Port. p. 319.

*) Wo dies nicht geschieht, wie z. B. Vs. 2, 22. 20, 39, wo die âdityâs voran stehen, und ib. 12, 44. 29, 8, wo âdityâ rudrâ vasavaḥ, sind die betreffenden Stellen darum wohl als älter anzusehen? Vgl. BR. unter âditya.

14) Ath. 6, 89. Liebeszauber.

1. Hier dieses Haupt einer preṇî (?) ist vom Soma gegebne Kraft. | Mit dem daraus Erzeugten hier wir machen brennen jetzt dein Herz. ||

2. Wir machen brennen jetzt dein Herz, wir machen brennen deinen Sinn! | Wie der Rauch*) zieht dem Winde nach, so mir nur folge nun dein Sinn. ||

3. Mir dich Mitra und Varuṇa, und die Göttinn Sarasvatî, | Mir dich die Mitte der Erde, ihr' beiden Enden geben soll'n. ||

v. 1. preṇyáḥ kann eben wohl nur Gen. von preṇî' sein, doch sollte man den svarita erwarten, vgl. tanvàḥ. Was das Wort bedeutet, ist unklar. Das Mascul. preṇí findet sich Ṛik 1, 112, 10, wo es Rosen nach Sâyaṇa (der eine √ preṇ annimmt!) durch laudator übersetzt. Beide Wörter könnten etwa auf √ prî „erfreuen, gern haben, lieben" zurückgehen**), gebildet mit guṇa, wie kreṇi, veṇi, çreṇi, kshoṇi, droṇi, yoni, çroṇi. An unserer Stelle hier muſs nun indeſs etwas ganz Concretès damit gemeint sein, etwa ein Lieblingsgegenstand (?), der geopfert und dessen Kopf dann zu dem Zauber verwendet ward? Und zwar scheint derselbe nach v. 1 und 2 angezündet worden zu sein, wozu sich unsre germanischen Sudzauber***) vortrefflich vergleichen lassen würden, die sich ja auch sonst di-

*) dhûma iva, dreisilbig, s. p. 218 n.

**) Vgl. auch: preṇâ für premṇâ Ts. 5, 5, 2, 1.

***) Schönwerth l. c. 1, 131 „es wird dazu unter gewissen Sprüchen ein Stück gebrauchter Kleider oder Haar in einem neuen Geschirre gesotten, so kommt über die spröde Person plötzlich die Liebe mit solcher Gewalt, daſs sie dahin laufen muſs, wo die Liebe gesotten wird, und zwar um so schneller, je stärker das Wasser im Topfe wallt: und kann sie es nicht erlaufen, muſs sie sich zu Tode rennen; kein Hinderniſs auf dem Wege ist so stark, das nicht überwunden werden wollte".

rekt wiederfinden, s. p. 244—246. — vṛishṇyam „Kraft“ ist praegnant die mascula virtus: der Zauber scheint somit nicht an ein Mädchen, sondern gegen einen Mann gerichtet, um zugleich als aphrodisiacum zu dienen. — Zu v. 2 vgl. Weinhold die deutschen Frauen p. 148 „eine Menge bei Namen genannter magischer Wesen werden bei Gott, Marie, allen Erzengeln . . . beschworen „ut feriatis et incendiatis cor et mentem N. in amorem meum“.

15) Ath. 6, 102. Desgl.

1. Wie dieser Zug, o Açvin-Paar! zusammen kommt, zusamm' sich fügt, | Also möge zu mir dein Sinn zusammen komm'n und fügen sich! ||

2. An mich reifse ich deinen Sinn, wie die Zuglein' (?) ein Königsrofs. | Wie aus dem Band (?) gerifsne Lock' (?), so schlinge sich um mich dein Sinn. ||

3. Mit Händen voll von âñjana, madugha, kushṭha, nalada, | Mit den Händen des Bhaga schnell führ' ich hier die Anlockung aus! ||

v. 1. „Dieser Zug“ vâhaḥ; unklar was damit gemeint ist. — Im zweiten Hemistich wird das Mädchen angeredet. — v. 2. pṛishṭyâ entweder von pṛishṭi Rippe, im Sinne von „daran gelegt“, Gurt; oder es ist pṛishṭhyâ zu lesen = die längs des Rückgrates hin gehende Leine: vgl. Kâty. 8, 3, 12. 21. 4, 24. 6, 9. 9, 7, 7. 16, 8, 7. 18, 3, 19, wo eine mitten durch die vedi gezogene Linie so genannt wird. — In reshmachinna suche ich ein Wort reshmán = çreshman Band (√çrish, çlish) mit Abfall des Anlautes (vgl. das spätere resha = hresha). Mit tṛiṇman scheint irgend etwas bezeichnet zu sein, was sich aufrollt, wenn das Band, welches es bis dahin hielt, zerschnitten wird: √tard heifst

„spalten“, triṇman kann somit etwas: Hohles, Durchbohrtes, bedeuten: die Verwandlung des Auslautes in den Nasal vor dem Nasal des Affixes ist irregulär: das Wort fehlt bei Böhtlingk-Roth. — v. 3. hastâbhyâm ist offenbar aus dem zweiten in das erste Hemistich heraufzuholen. Augensalbe (âñjana), madugha irgend eine honigreiche Pflanze*), kushṭha Costus speciosus, und nalada, Narde, sind Gegenstände, die offenbar darauf berechnet sind, die Neigung des Mädchens zu erwecken: es ist wohl anzunehmen, daſs der Liebhaber dieselben wirklich in die Hand nimmt, wenn er diesen Vers spricht. — Statt der „Hände des Bhaga“ erscheinen im çrauta-Ritual die des Pûshan, vgl. den bekannten Spruch devasya savituḥ prasave 'çvinor bâhubhyâm pûshṇo hastâbhyâm (oben 2, 307). Bhaga ist speciell der Gott des Eheglücks, daher hier für Pûshan eintretend.

16—17) Ath. 6, 130—132. Liebeszauber eines Weibes.

1. Der Liebeszauber hier entstammt im-Wag'nkampf-sieg'nden Apsaras. | Götter! sendet den Zauber aus. Mög' Jener brennen ganz nach mir! ||

2. Möge Jener gedenken mein! der Liebste mög' gedenken mein! | Götter! sendet ° ||

3. Damit er meiner stets gedenk', und nie ich seiner, irgendje! | Götter! sendet ° ||

4. Macht ihn wahnwitzig, Winde ihr! wahnwitzig mach' ihn du, o Luft! | O Agni, mach' ihn wahnwitzig! Mög jener brennen ganz nach mir! ||

5 (131, 1). Nieder auf dich von Haupt zu Fuſs zieh' ich die Sehnsuchtsqualen her | Götter! sendet ° ||

*) Oben 4, 429 ist madugha Ath. 1, 34, 4 irrig durch „Biene“ übersetzt: vgl. unten das zu Kauç. 76, 2 (madughamaṇi) Bemerkte.

6 (2). Anumati! erlaube dies, Âkûti! beuge dies zusamm'n. | Götter! sendet ° ||

7 (3). Und läufst du auch drei yojana, fünf yojana, 'nen Rossestag, | Von dort kehrst wieder du zurück, mufst unsrer Söhne Vater sein. ||

8 (132, 1). Welchen Zauber die Götter in das Wasser haben eingesenkt, der da mit Sehnsuchtsqualen brennt, | Nach Varuṇa's Satzung ich den dir siede hier. ||

9 (2). Welchen Zauber die Allgötter ins Wasser ° ||

10 (3). Welchen Zauber die Indrâṇî in das Wasser hat ° ||

11 (4). Welchen Zauber Indra, Agni ins Wasser haben ° ||

12 (5). Und welchen Mitra, Varuṇa ins Wasser haben ° ||

v. 1. smara „der Gedenker", die Minne, später direkt Name des Liebesgottes, hier aber offenbar nur Name eines Zaubers, der zur Minne, zum steten Gedenken zwingen soll. Seine Macht schreibt sich davon her, dafs er von Apsaras stammt, welche als selbst „auf Streitwagen siegend" *) und „Töchter solcher, die auf Str. siegen" **) bezeichnet werden, deren siegreiche Kraft ***) somit ganz unwiderstehlich ist, wie ja denn die Liebesverführungskunst der Apsaras aus dem Epos zur Genüge bekannt ist. — v. 5. âdhyas für âdhîs. — v. 6. âkûti, Absicht, Antrieb, hier direkt als Göttinn personificirt: vgl. Ath. 19, 4, 2 ff. —

*) rathajitâm, dreisilbig. — **) râthajiteyînâm, fünfsilbig.

***) Wenn die Apsaras selbst sonst auch nicht gerade als kriegerisch erscheinen, so stehen sie doch in nächster Beziehung zu den Gandharva, als Buhlen (und wohl auch als Töchter?) derselben. Diese aber führen mehrfach kriegerische vom Streitwagen etc. entlehnte Namen, so Vs. 15, 15 — 19. (Ts. 4, 4, 3, 1. 2. Kâṭh. 17, 9) Rathagṛitsá, Ráthaujas, Rathasvanú, Ráthecita, Ráthaprota, Á'samaratha, Á'rishṭanemi, Senajít, Sushéṇa: Çatap. 14, 6, 8, 1 Sudhanván. Und von entsprechenden Namen oder Beiwörtern der Apsaras sind auch Ugrajit, Ugrampaçyâ, Râshṭrabhṛit Ath. 16, 118, 1. 2, sowie saṃjayantî Ath. 4, 38, 1 hergehörig.

v. 7. Ein yojanam hat vier kroça, Rufweiten, resp. zwei gavyûti, Pañcav. Br. 16, 13, 12 *). Kâty. 22, 3, 32. 33. 38. Ein âçvinam ist der Weg, den ein Rofs in einem Tage zurücklegt. — no asaḥ; man erwartet me, oder nau. Nach v. 3 wollte sie seiner nie mehr gedenken: hier aber bricht wieder ihr Verlangen durch. — v. 8—12 gehören offenbar zu einem „Sudzauber“ (s. oben p. 242): tapâmi, ich siede.

19) Ath. 6, 138. Fluch einer Frau zur Entmannung eines Ungetreuen.

1. Du bist von den Gewächsen als trefflichstes hochberühmt, o Kraut! | So mache mir zum Hämmling jetzt, zum Lockentrag'nden, diesen Mann! ||

2. Mach' ihn zum lockigen Hämmling, leg' ihm weibische Haarflecht' an! | Und Indra ihm mit beiden Stein'n zermalmen mög' sein Hodenpaar. ||

3. Hämmling! zum Hämmling macht' ich dich! Bötel, zum Bötel macht' ich dich! Schwächling! zum Schwächling macht' ich dich! | Die Weiberflecht' ihm auf das Haupt und das Haarnetz wir legen auf. ||

4. Die beiden gottgemachten Röhr'n, in denen ruht die Manneskraft, | Zerspalt' ich dir mit der Holzkeul' in den Hoden, um Jener will'n. ||

5. Gleichwie Frau'n mit 'nem Steinmesser zum Polster schneiden ab das Rohr, | Also spalte ich dir das Glied sammt den Hoden, um Jener will'n. ||

v. 2. „mit beiden Steinen“; die Zerdrückung der Hoden zwischen zwei Steinen scheint hienach die gewöhnliche Procedur bei der Castration gewesen zu sein? — v. 3. Vgl. die im Schol. zu Kâty. 7, 4, 7 aus Âpastamba citirte Stelle: patnî çirasi kumbakurîram adhyûhati, jîvorṇânâm

*) Drei kroça heifsen ein traipadam, Pañcav.

iti Vâjasaneyakam, jâlaṃ kumbakurîram ity âcakshata iti | und tirîṭa Ath. 6, 8, 7. Langes Haar gilt in den Brâhmaṇa durchweg als Zeichen des Eunuchen, daher keçava, langhaarig, geradezu für klîba, Eunuch, gebraucht wird, vergl. Çatap. 5, 1, 2, 14. 4, 1, 1. Kâty. 14, 1, 14. 15, 5, 22. — v. 4. Die çamyâ ist ein keulenförmiges Stück Holz, welches als Stütze und zum Festhalten verwendet wird (vgl. Sâyaṇa zu Taitt. S. 1, 1, 6. Roer p. 122): etymologisch bedeutet es „beruhigend" d. i. Ruhe, Festigkeit schaffend. Unser Kummt scheint damit identisch, da sich die çamyâ auch als der Theil des Joches, der den Ochsen auf den Hals gelegt wird, erklärt findet (s. Müller in Zeitschr. d. D. morgenl. Ges. 9, p. XXXVII). — amushyâ adhi „von Jener her", kann wohl eben nur heifsen: „um Jener, meiner Nebenbuhlerinn, willen"? — v. 5. So leicht und so sicher, wie die Frauen das Schilf abschneiden. — Ein analoges Stück scheint mir 7, 95.

20) Ath. 6, 139. Liebeszauber gegen die erzürnte Geliebte.

1. Nieder dich senkend wuchsest du, die du mir Glück jetzt spenden sollst. | Aufwärts gehn hundert deiner Spross'n, doch dreiunddreifsig niederwärts. | Mit diesem tausendblattgen Kraut dörre ich dir das Herze aus! ||

2. Nach mir verzehre sich dein Herz, nach mir lechze dein dörr'nder Mund! | Lechz' du nach mir mit Liebesbrunst! mit lechz'ndem Munde wandl' einher. ||

3. Zusamm'n uns führ'nd, zusamm'n uns brenn'nd du Braune, Liebe, treib' zusamm'n! | Treibe Jene und mich zusamm'n! Mach unser Herze eines Sinns! ||

4. Wie dem, der lang kein Wasser trank, der Mund verdorrend trocknet aus, | So lechz' nach mir mit Liebesbrunst. Mit dörr'ndem Munde wandl' einher. ||

5. Wie's Ichneumon die Schlang', die 's erst zerstückt, wieder zusammenlegt, | So du, o Kraftreiche, zusamm'n, was Liebe trennte, wieder füg! ||

v. 1. In den beiden ersten Zeilen ist das Kraut, welches nach v. 3 braun von Farbe ist, angeredet. Ueber die Procedur, welche damit vorgenommen wird, liegt keine Andeutung vor. — v. 2. Die Verwendung der √çush giebt für Bhartṛih. 2, 2 (Bohlen) die Verwandlung von °tushyati in °çushyati an die Hand. — v. 5. Der Vergleich hinkt, würde nur dann annähernd passen, wenn zwischen Ichneumon und Schlange ebenfalls ein Liebesverhältniſs bestände, welches nur durch zeitweisen Zwist unterbrochen wäre: statt dessen besteht zwischen Beiden eine natürliche Feindschaft. Ist übrigens das hier von Ichneumon Berichtete ein wirkliches Factum?

21) Ath. 7, 36. Brautspruch.

1. Süſsblickend unser Augenpaar, salbenglatt unser Antlitz sei! | Schlieſs du mich in dein Herze ein! Einig sei unser Beider Sinn! ||

Offenbar, wie dies der dreimalige Dual nau beweist, in den Mund des Brautpaares zu legen (nach Kauç. 79, 1, wenn sie sich gegenseitig die Augen salben): — „süſsblickend“, eig. „den Anschein von Honig habend.“ — „salbenglatt“ eig. nur „Salbe“: so glatt wie diese, d. i. ohne Runzeln des Zornes, ohne Verzerrung durch Aerger.

22) Ath. 7, 37. Spruch der Braut, wenn sie dem Bräutigam mit ihrem Gewande umhüllt.

1. Ich umhülle dich mit meinem von Manu her entstammten Kleid, | Damit du mir nur eigen seist, keines anderen Weib's gedenkst. ||

Nach Kauç. 79, 1 zu verwenden, wenn Beide auf ei-

nem Lager ruhen. — Auch Ath. 14, 2, 41 wird das Brautkleid „von Manu gegeben“ genannt: offenbar ist derselbe als Stammvater der Menschen (vgl. den deutschen Mannus) an deren Fortpflanzung, und somit an jeder einzelnen Hochzeit speciell betheiligt zu denken.

23) Ath. 7, 38, 1. Liebeszauber eines Mädchens.

1. Ich grabe dieses Kraut aus, das Thränen erregt, zum Anblick reizt: | Rückführt's den abseits Gehenden, jauchzt entgegen dem Kommenden. ||

2. Durch welches das Asuraweib holt' Indra von den Göttern her, | Damit zwinge ich nieder dich, auf dafs ich dir die Liebste sei. ||

3. Du wendest dich zu Soma*) hin, der Sonne wendest du dich zu, | Zu allen Göttern kehrst du ein. Dieses dich rufen wir herbei. ||

4. Hier spreche ich, und du sprichst nicht. In der Versammlung aber sprich! | Mögest du mir nur eigen sein, gedenken keines andern Weibs! ||

5. Bist du auch fern von unserm Stamm, bist du auch Ströme weit entfernt, | Dies Kraut hier**) soll dich sicherlich gebunden schleppen vor mich hin. ||

v. 1. sâmpaçyam (mâmp. ist Druckfehler), bewirkend, dafs man sich gegenseitig anzublicken sucht. — „Thränen“ der Sehnsucht. — v. 2. Von Liebschaften des Indra mit schönen Asurafrauen, die ihn sich zu eigen machten, mag in den Brâhmaṇa mehrfach die Rede gewesen sein. Das

*) somam, dreisilbig: saômam; so oft im Ṛik, ebenso wie daêva und dgl. Vgl. mṛigas dreisilbig Ṛ. 7, 87, 6.

**) ha zu tilgen, metri caussa, oder tvaushadhir zu lesen.

Kâṭhaka 13, 5 (oben 3, 479) berichtet dgl. z. B. von einer „Vilistemgâ Dânavî“, der zu Liebe Indra geradezu unter die Asura ging, als Frau erscheinend unter den Frauen, als Mann unter den Männern derselben. — v. 3. An das Kraut gerichtet. — Ist unter Soma der Mond zu verstehen? oder der personificirte Somasaft, welcher als König sämmtlicher Kräuter gilt? — v. 4. „Meine Bindung deiner Zunge erstreckt sich nur auf uns Beide: wenn du in der sabhâ, Versammlung, bist, mögest du beredt sein“: oder beziehen sich die letzten Worte etwa nur darauf, daſs er in der Versammlung erklären soll, er wolle sie zum Weibe?

24) Ath. 7, 45. Besprechung der Eifersucht eines Mannes.

1. Von Leuten, allerlei Leuten, vom Strome her herbeigebracht, | Von fern her, mein' ich, bist gebracht, du Heilmittel der Eifersucht. ||

2. Wie des brennenden Feuers dort, wie des Waldbrands, der alles sengt, | So dieses Mannes Eifersucht, wie Feu'r mit Wasser, sänftige! ||

v. 1. „Vom Strom“, oder ist sindhu hier nomen prop. = Indus? Derselbe müſste dem Abfassungsort des Liedes zwar fern gedacht werden (nach pâda c.) — je ferner, je wirksamer wohl? —, immerhin aber doch nicht so fern, daſs er nicht eben doch als Erzeugungsort des Zaubermittels bekannt geblieben wäre. saindhavam ist Name eines (Laxir-?) Salzes: sollte hierbei etwa daran zu denken sein? — v. 2. Der Eifersüchtige wird mit dem im Hause lohenden Feuer, und mit dem Feuer des Waldbrandes verglichen.

26) Ath. 7, 113. Gegen eine Nebenbuhlerinn.

1. Ausgedörrte du! dürr an Lust! Schneid' Jene ab,

Verdorrte du! | Damit du seist verhafsten Thuns dem dort, der reich an Manneskraft. ||

2. Du bist verdorrt, rein ausgedörrt, bist Gift, bist eine Giftranke! | Damit du seist verlass'n von ihm, wie eine alte Kuh vom Stier. ||

v. 1. Der zweite pâda mufs unbedingt an irgend ein Zaubermittel gerichtet sein, eine Pflanze etwa, von der die eifersüchtige Frau eine verdorrte Ranke abschnitt? als ein symbolisches Zeichen für das, was durch dieselbe ihrer Nebenbuhlerinn widerfahren soll. Auch der erste pâda kann gleichzeitig an Beide, die Ranke wie die Frau, gerichtet sein: das zweite Hemistich (cd.) aber ist natürlich nur an die letztere addressirt. — v. 2. Das erste Hemistich scheint mir wieder an Beide gerichtet. vishâ ist nach Wilson „a tree the bark of which is used in dyeing of a red colour"; möglich dafs auch darauf direkt zu reflektiren ist: die appellative Bedeutung wiegt aber natürlich vor. — parivṛiktâ ist term. techn. für eine von ihrem Gatten verlassene Frau: Çat. 13, 2, 6, 6. 4, 1, 8. 5, 2, 7. Kâty. 20, 1, 12. 5, 15: so im açvamedha-Abschnitt (auch Çâñkhây. çr. 16, 4, 3. s. auch 12, 21, 5), während der râjasûya-Abschnitt Çatap. 5, 3, 1, 13. Kâty. 15, 3, 14. 35 dafür parivṛittî, resp. in Ts. 1, 8, 9, 1. T. Br. 1, 7, 3, 4. Kâṭh. 10, 10. 15, 4 parivṛiktî (ebenso Lâṭy. 9, 10, 2. 5 beim açv.) hat! — „eine alte Kuh" eig. eine nicht mehr kalbende Kuh.

26) Ath. 8, 6. Ein Exorcismus aller bösen Plagegeister, die das Weib heimsuchen.

Diese stattliche Gruppe von Zauber- und Bannsprüchen liefse sich trefflich als zur Hochzeit gehörig denken, sei es als ihr vorausgehend, etwa mit dem Brautbade verbunden, oder als ihr folgend, nach Art der bei der domum deductio gesungenen Fescenninen etwa. In der That findet sich ein entsprechender Exorcismus bei Âçval. 1, 7, 11 direkt bei der Vermählungs-

feier, in den andern gṛihyasûtra theils am vierten Tage der Hochzeit Çâñkh. 1, 18. Pâr. 1, 11. Gobh. 2, 5 theils bei der Ankunft in der neuen Heimath s. Çâñkh. g. 1, 16 (vgl. Pâr. 1, 6). Gobh. 2, 3, 5. Direkt zu vgl. ist jedenfalls auch die Vertreibung der bösen Geister (bâlagraha, Kinderkrankheiten) von dem neugebornen Kinde bei Pâr. 1, 16. Die höchst eigenthümlichen Namen dieser Kobolde, die nur an letzterer Stelle, oder hier, vorkommen, sind im Einzelnen sehr dunkel und räthselhaft.

1. Welch Werberpaar die Mutter dir auswischt', gleich als gebor'n du warst, | Danach gelüst' Durnâman nicht, Aliñça oder Vatsapa. ||

pativedana, Werber, bezeichnet eigentlich den, der für ein Mädchen einen Gatten findet. Sollte hier mit diesen beiden „Werbern", von denen nicht entfernt ersichtlich ist, wie die Mutter des Mädchens nach dessen Geburt sie auswischen kann *), etwa bildlich geradezu der Busen (stanau) des Mädchens gemeint sein, dessen Reize für dasselbe werben? Was mich auf diese Vermuthung bringt, ist der Umstand, dafs auch jetzt noch bei uns im Volke der Brauch herrscht, die Milch, welche sich in den Brustwarzen neugeborner Kinder findet, auszudrücken! Es stimmt zu dieser Vermuthung ferner nicht nur das, was das zweite Hemistich aussagt, nach diesem „Werberpaar" sollen sich nämlich die drei darin genannten Kobolde nicht gelüsten lassen, sondern auch der Name des einen unter ihnen. Durnâman zwar bedeutet nur „einen bösen Namen habend", Aliñça ist unsicher, Vatsapa aber bedeutet „wie ein Kalb trinkend", ein Name, der augenscheinlich zu der vorgeschlagenen Erklärung trefflich pafst, und wohl einen Kobold bezeichnet, der die Milch der ihr Kind stillenden Mutter versiegen macht, weil er selbst alles wegtrinkt.

---

*) Vgl. Pañcav. 14, 7, 2 zu Sv. 2, 525 (Ṛik 9, 96, 17) über Abwischung, resp. Abwaschung des Neugebornen am achten Tage nach der Geburt.

2. Den Palâla, Anupalâla, Çarku, Koka, Malimluca, Palîjaka, | Âçresha, Vavrivâsas, Ṛikshagrîva, Pramîlin. ||

Zu diesen sämmtlich im Accusativ stehenden Namen gespenstischer Kobolde ist wohl etwa zu ergänzen „warne ich“, und nun der Anfang von v. 3 unmittelbar anzuschliefsen. — Die Namen selbst sind entweder unklar, oder geben, auch wenn etymologisch durchsichtig, keinen rechten Aufschlufs über das Wesen der damit bezeichneten Kobolde: Palâla Stroh, Anupalâla (?), Çarku Scherbe (?), Koka Wolf (Ath. 5, 23, 4 Name eines Wurmes), Malimluca Räuber (auch unter den bâlagraha bei Pâr.), Palîjaka Umwinder (√aj?), Âçresha Umschlinger, Vavrivâsas Vermummter, Ṛikshagrîva Bärnackiger, Pramîlin Entkräfter (vergl. pramîlâ lassitude, enervation, exhaustion, eig. wohl: das langsame, träge Aufschlagen müder Augen). Die spätere indische Vorstellung fafst alle dgl. Wesen unter dem gemeinsamen Namen der Yaksha zusammen. — Zu vgl. sind jedenfalls die Incubones der Römer (Preller, röm. Myth. p. 337), unser Alpdrücken und Teufelsbuhlschaft.

3. Nahe dich nicht! komm' nicht herbei! schleich nicht zwischen ihr Hüftenpaar! | Den Baja mach' ich dieser hier zum Schutz, der den Durnâman scheucht. ||

saṃvṛitaḥ, in praegnantem Sinne, vgl. v. 14. 16. Çâñkh. g. 1, 17, 9. Pâr. 1, 9, 11. Çatap. 13, 4, 1, 9 (Çâñkh. çr. 16, 1, 12) so 'ntarorû asaṃvartamânaḥ (maithunam anupagachan Harisv.) çete. — Was mit baja (s. v. 6. 7) gemeint ist, liegt nicht vor: ob etwa eine Wurzel? offenbar ist es ein Amulett, welches gegen den Incubus schützen soll: nach v. 6 ist der baja gelb, und nach v. 10 ist es sein Geruch, welcher die Kobolde vertreibt. Ob an √vaj zu denken?

4. Durnâman und Sunâman, Beid' wünschen Zusam-

mensein mit ihr. | Die Unholde treiben wir fort. Sunâman such' das Weibliche. ||

Sunâman scheint dem Durnâman gegenüber ein guter Genius zu sein, dem die Obhut des weiblichen Wesens (strainam) empfohlen wird: ob etwa Viçvâvasu damit gemeint ist?

5. Den schwarzen haargen Asura, den Stambaja, den Tuṇḍika, | Die Unholde treiben wir ihr von ihrem Unterleibe weg. ||

stambaja im Pfosten, oder im Bündel, gewachsen: tuṇḍika mit einer Schnauze, einem Rüssel versehen. — Wörtlich: a huius (puellae) ambobus testiculis (sic! vergl. umgekehrt das E u t e r des O c h s e n Ath. 4, 11, 4) atque a cunno (zu bhaṅsas vgl. bhasad).

6. Den Beriecher, den Betaster, den Fleischfresser, den Schleckenden, | Die hundeschwänzgen Unholde der gelbe Baja hier vertrieb. ||

r e r i h a leckend, vgl. vilîḍhî 1, 18, 4 (oben 4, 412) als Name einer Hexe. — Zu ç v a k i s h k i ṇ a ḥ vgl. kishku Vorderarm, dann Name eines Längenmafses (nach Pâṇ. 6, 1, 157 gaṇa wäre das s sekundär), doch mufs das Wort ursprünglich wohl eine allgemeinere Bedeutung haben, vgl. Pañcav. 6, 5, 12 „tân açapant svena vaḥ k i s h k u ṇ â (kiḥkuṇâ var. l.) vajreṇa vṛiçcân iti, tasmâd vanaspatînt svena kishkunâ (kiḥkuṇâ var. l.) vajreṇa vṛiçcanti, devaçaptâ hi". Sâyaṇa (ki. daṇḍena yuktena v a j r e ṇ a paraçvâdinâ) erklärt das Wort durch daṇḍa Stock, Stab, Stiel: an unserer Stelle möchte ich es durch Ruthe, Schweif übersetzen. — piṅga, gelb, braun (s. 18. 19. 21. 24) vergl. piṅgala: das fem. piṅgâ bedeutet Asa foetida, wozu v. 8 passen würde.

7. Der dich im Schlaf heimsucht, ähnlich 'nem Bruder oder Vater seh'nd, | Baja treibe die von hier weg als Hämmlinge im Weiberschmuck. ||

Der Incubus nimmt zunächst die Gestalt eines befreundeten Mannes an, um das Mädchen dadurch zutraulich zu machen. Wenn er aber dann seine wahre Absicht zeigt, soll das Amulett ihn seiner virilis potestas berauben und als Zeichen dessen mit dem tirîṭa, einem weibischen Kopfputz (vgl. kumba, kurîra oben p. 246), versehen heimsenden.

8. Der dich beschleichet, wenn du schläfst, zu trüg'n dich suchet, wenn du wachst, | Die hat wie den Schatten die Sonn' im Herumgehn vertrieben er (der Baja nämlich). ||

9. Der dem Weibe hier Kindertod und Fehlgeburt zu Wege bringt, | Den vernichte du ihr, o Kraut, den priapischen Buhlkobold. ||

añjivam bedeutet wohl direkt: magno priapo praeditum?

10. Die da umtanzen die Häuser des Abends, laut wie Esel schrei'nd, | Die Kusûla, die Kukshila, Kakubha, Karuma, Srima, | Durch deinen Duft, o Kraut, alle abwärts gewendet jage die! ||

kusûla „welch einen sûla = çûla? Spiefs habend". — kukshila, bauchig, Hängebauch. — kakubha, hoch (bucklig?). — karuma „wie schreiend". — srima ist unklar.

11. Die Kukundha, Kukûrabha, die sich in Fell und Häute hüll'n, | Die da Hämmlingen gleich tanzend, lärmend tosen im Wald herum, diese verjagen wir von hier. ||

kukúṃdha könnte nach Analogie von kakuṃdara etwa mit kakud, kakubh zusammenhängen und „böckrig!" bedeuten? — kukűrabha „wie heulend?" vgl. kukura, kurara und wegen des (freilich sonst oxytonirten!) Affixes abha oben 3, 337. Zu den daselbst angeführten Wörtern ist noch kaṇabha zu fügen: ob auch karçápha, viçápha? Vgl. auch tundibhá, valibhá, vaṭibhá Pâṇ. 5, 2, 139 (bh. na vy). — Eine andere Möglichkeit wäre, dafs man etwa kukúṃ-dha,

kukû-rabha zu theilen habe: doch wüſste ich diesen ersten Theil nicht zu erklären. — Nur Weiber und Hämmlinge tanzen. — Vgl. die Tänze der Faunen und Silvanen, die auch als Incubones ihr Wesen treiben.

12. Die da nicht stehen vor der Sonn', wenn sie dort her vom Himmel kommt, | Die bockig riech'nden Unholde, die stinkenden blutmäuligen Makaka wir verjagen fort. ||

Sie treiben eben nur in der Nacht ihr Wesen, als Incubones: aus letzterer Thätigkeit stammen wohl auch die im Text angegebenen schönen Eigenschaften. — Das Wort makaka ist unklar.

13. Die da 'nen übermäſs'gen Rumpf tragen der Schulter aufgelegt, | Indra! vernichte die Rakshas, die an der Weiber Lenden rühr'n. ||

âtman bedeutet im Ritual stehend den Rumpf des Körpers, ohne den Kopf und die andern Extremitäten. Hier möchte man lieber den Kopf darunter verstehen und etwa an Kobolde denken, die den Kopf ohne Nacken gleich auf den Schultern tragen!? — çroṇi, clunes, loins, Lenden.

14. Welche voraus dem Weibe gehn, die Hörner (Plur.) tragend an der Hand, | Im Ofen steckend, kichernd laut, die da am Pfosten Licht machen, die treiben wir hinweg von hier. ||

Lauter Schabernack, wie ihn auch unsere Kobolde treiben. stambe „am Pfosten", oder „im Grasbündel"? s. v. 5.

15. Deren Fuſsspitzen hinten stehn, die Fersen vorn, die Mäuler vorn, | Die Khalaja, Çakadhûmaja, die Uruṇḍa und Maṭmaṭa, die Kumbhamushka, Ayâçu, | All' die treibe, Herr des Gebets! durch die Erkennung fort von ihr. ||

khalaja „auf der Tenne geboren". — çakadhûmaja „im Rauch des (gedörrten) Mistes (der als Feuerung dient?

vgl. Omina und Port. p. 363 *) geboren". — uruṇḍa, unklar: ob etwa aus urv-aṇḍa, breite Hoden habend, zu erklären? — maṭmaṭa, hageInd? vergl. maṭatî, hail, maṭacî Chând. Up. oben 1, 255. 476. — kumbhamushka, „Hoden wie Kübel habend": dieser Name kehrt nur noch 11, 9, 17 wieder; dagegen ist der gleichbedeutende Name kumbhâṇḍa (vgl. oben 3, 125) in der buddhistischen Literatur sehr häufig, woraus ersichtlich, dafs diese priapischen Kobolde eine dem Volke sehr geläufige Vorstellung waren (vgl. oben v. 9). Im Ṛik erscheinen sie unter dem Namen çiçnádevâs 7, 21, 5 (Roth zu Nir. 4, 19). 10, 99, 3 (wo Sây. übrigens darunter einfach Wollüstlinge, denen das çiçnam ihr Gott ist, versteht). — ayâçu wird bei Böhtlingk-Roth a-yâçu getrennt, und durch „unfähig zur Begattung" erklärt: mir ist eine √yâç in dieser praegnanten Bedeutung nicht bekannt: ich kenne nur √yabh, unser keb-sen. Sollte etwa ayâbhavaḥ zu lesen sein? bh und ç werden in modernen Mss. leicht verwechselt. Sonst liefse sich ayâçu auch zerlegen in aya+âçu „schnell mit den Würfeln", was sich auf Spielkobolde beziehen liefse, die nur freilich mit dem Weibe gerade nichts rechtes zu thun haben. — asyâḥ von ihr, von diesem Weibe. — Unter pratîbodha ist wohl die Fähigkeit, die Kobolde zu sehen, zu erkennen, als der beste Bann gegen dieselben, zu verstehen? Vergl. 19, 35, 3: tâṅs tvaṃ sahasracaksho pratîbodhena nâçaya, und über die schützende Kraft des Erkennens das oben 4, 395 Bemerkte.

16. Ohn' Sehkraft sei'n die Rolläug'gen, ohne Frauen, Verschnittnen gleich! | Herabwirf, Heilkraut, Jeglichen, der

---

*) wo „angebranntem" zu lesen ist statt „ungebranntem". Vgl. Kauç. 50 suhṛido brâhmaṇasya çakṛitpiṇḍân parvasv âdhâya çakadhûma(?°maṃ Cod.) kim adyâ 'har iti pṛichati, bhadraṃ sumañgalam iti pratipadyate.

diesem mannverseh'nen Weib zu nah'n sucht, der da nicht ihr Mann. ||

„Rolläugig“, die Augen lüstern umherrollen lassend. — „ohne Frauen“ den Frauen nichts anhaben könnend. — Zu paṇḍaga vgl. paṇḍa a catamite, a eunuch Wilson: und paṇḍaka offenbar in derselben Bedeutung Kâṭh. 28, 8 (no 'pastha âsîta, yad upastha âsîta paṇḍakas syât). 13, 7 (aindram vipuṅsakam âlabheta yaḥ paṇḍakatvâd bibhîyât). Nir. 6, 32. — svapatim „die ihren eignen Mann hat“.

17. Den Uddharshin, Munikeça, den Jambhayant, Marîmṛiça, | Den Upeshant, Udumbala, den Tuṇḍela und Çâluḍa, | du mit dem Fuſs, der Ferse triff, wie den Eimer 'ne rasche Kuh. ||

uddharshin, dessen Haar sich sträubt: — munikeça, dessen Haare so struppig sind, wie die jaṭâ eines muni (vgl. v. 23 keçava haarig, als allgemeiner Name der Kobolde): — jambhayant zermalmend (oder: den Rachen aufreiſsend?): — marîmṛiça, wiederholentlich etwas betastend, begreifend. — upeshant herbeischleichend: — udumbala, kupferfarben: — tuṇḍela mit einer groſsen Schnautze (Rüssel) versehen: — çâluḍa, vergl. çâlura, çâlûra Frosch. — syandanâ, quick expeditious Wils., oder sollte hier etwa irgend eine speciellere Bedeutung, störrisch z. B., anzunehmen sein? Die von Wilson für syandinî angegebne „a cow bearing twins“ paſst nicht recht.

18. Wer dir die Leibesfrucht abtreibt oder sie tödtet, wenn gebor'n, | Piṅga, gewaltgen Bogens, den ins Herz getroffen machen soll. ||

piṅga ist (s. v. 6) ein andrer Name des bisher baja genannten Amuletts.

19. Die plötzlich tödten die Geburt, und beiliegen

der Wöchnerinn, | Die fraulüsternen Gandharva treib' Piñga, wie die Wolk' der Wind. ||

Zu amnas vgl. Kâṭh. 8, 8 yad amno 'nunirvapet.

20. Das Eingemischte halte aus! es fall' nicht der gelegte Keim! | Die Frucht soll'n schützen dir die zwei starken Kräuter, im Schoofs getrag'n. ||

Der in den Leib des Weibes eingesenkte Keim möge darin sich halten, nicht herausfallen: dazu sollen ihr die beiden Kräuter (baja und piñga, hier jedes für sich zu nehmen, vgl. v. 24) helfen, die sie deshalb beständig als Amulett im Schoofse tragen soll.

21. Vor Pavînasa, Tañgalva, vor Çâyaka und Nagnaka, | Vor Kimîdin schütz' Piñga dich, für deine Kinder, deinen Mann. ||

pavînasa, eine Nase wie eine Radfelge (s. Roth zu Nir. 5, 5) habend: wie auch wir zu sagen pflegen: „er hat eine Nase wie ein Hemmschuh“: — tañgalva ist unklar: — çâyaka, liegend, beschlafend?: — nagnaka, nackend: — kimîdin ist häufig vorkommend als Name von Unholden, aber etymologisch unklar.

22. Vor'm Zweimäulgen, Vieräugigen, Vierfüfsigen, vor'm Fingerlos, | Vor'm Wender, dem heranschleich'nden, schütze sie, vor'm Herumwender. ||

vṛinta, wohl der die Frucht im Leibe herumwendet?

23. Welche da rohes Fleisch verzehr'n, vom Menschenfleische nähren sich | und fress'n die Leibesfrücht', diese Haarigen treiben wir von hier. ||

24. Die vor der Sonne sich verzieh'n, wie vor'm Schwiegervater die Schnur, | Baja und Piñga mögen die hinein ins Herze treffen Beid'. ||

snushâ, die Schnur, nurus, *νυος*. Das Verhältnifs der

Schwiegertochter zum Vater ihres Mannes ist das des äufsersten Respektes, der scheusten Ehrfurcht, so dafs ich das Wort snushâ (und natürlich auch dessen Sippe) selbst geradezu aus einem alten, daher reduplikationslosen Desiderativ *) der √snu, fliefsen, herleiten möchte im Sinne von „zerfliefsend, vergehend", nämlich vor Angst und Scheu: ganz so heifst es Ait. Br. 3, 22 tad yathaivâ 'daḥ snushâ çvaçurâl lajjamânâ nilîyamânai 'ti: vgl. Âçval. çr. 2, 11 mama snushâ çvaçurasya praçishṭau sapatnâ vâcam manasa upâsatâm, und: snushâ sapatnâ(ḥ?) çvaçuro'ham asmi (: die betreffende Varietät der mitravindâ-Feier, die als Zauberbann gebraucht wird, führt direkt den Namen snushâçvaçurîyâ). Als Gipfel der durch Weingenufs erzeugten Trunkenheit und Verletzung aller Sitte wird daher angeführt, dafs Aeltere und Jüngere, dafs Schnur und Schwiegereltern ohne Scheu zusammen schwatzend dasitzen: tasmâj jyâyâṅç ca kanîyâṅç ca snushâ ca çvaçurâç (Plur.) ca surâm pîtvâ saha lâlapata âsate Kâṭh. 12, 12.

25. Schütz' die Geburt, Piṅga! dafs nicht den Knaben machen sie zum Weib, | Dafs nicht die Âṇḍâd Schaden thun der Frucht. Treib die Kimîdin fort! ||

Unsere „Wechselbälge" treten uns hier entgegen, doch mit der Nüance, dafs es sich hier speciell nur um die Vertauschung von Knaben und Mädchen handelt. Den Knaben stellen die hodenfressenden (âṇḍâd) Kobolde nach, und verwandeln sie, wenn ihnen ihr Vorhaben gelingt, in Mädchen. Die Geburt letzterer wird so ungern gesehen, dafs sich sogar die Aussetzung derselben direkt erwähnt findet, vgl. oben p. 54, 4. 5, und Çâṅkh. 15, 17, 12. Ait. Br. 7, 13: „kṛipaṇaṃ ha duhitâ, eine Tochter ist ein Jammer".

---

*) vgl. z. B. lauschen neben çuçrûsh.

26. Kinderlosigkeit, Kindertod, Thränen, Unglück, Unfruchtbarkeit, — | Wie vom Baume 'nen Kranz nehmend, so lege ab dies auf den Feind. ||

rodam agham könnte etwa auch „beweinenswerthes Uebel", praegnant: Unglück mit den Kindern bedeuten? vgl. Pâr. 1, 5, 11 (Âçv. g. 1, 13) yathe 'yaṃ strî pautram aghaṃ na rodât. — So leicht wie man sich vom Baume einen Kranz pflückt (vgl. 1, 14, 1), so leicht lege du, o Weib, all dieses ab auf deinen Feind (resp. deine Feindinn!). Oder sollte das Kraut hier angeredet sein? dann wäre asyâḥ zu ergänzen und zu übersetzen: „lege all dieses ab auf den Feind (die Feindinn) dieser Frau hier".

27) Ath. 6, 8. Liebeszauber an ein Mädchen.

1. Gleichwie die Schlingpflanz' um den Baum von allen Seiten her sich schlingt, | Also mögst du umschlingen mich, auf dafs du mich nur liebend seist, auf dafs du nimmer von mir gehst. ||

2. Gleichwie der Falk' beim Fortfliegen einschlägt die Fänge in die Erd', | Also schlag' ein ich deinen Sinn, auf dafs du ° ||

3. Gleichwie die Sonn' den Himmel und die Erd' umkreist beständiglich, | Also umkreis' ich deinen Geist, auf dafs du ° ||

v. 1. libujâ, wohl von √lamb, herabhangen, herzuleiten, vgl. Ṛ. 10, 10, 13 (Nir. 6, 28). 14 (Nir. 11, 34). Pañcav. 12, 13, 11., ebenso wie die bei Kauç. 35 sich findende Form lubaja. [Den späteren Namen der Schlingpflanze: latâ, fasse ich geradezu für: ratâ, liebend]. — Den Refrain der drei Verse kennen wir schon aus 1, 34, 5 (oben 4, 429). — v. 2. suparṇah, eig. gut gefiedert, hier wohl Name eines beson-

dern Vogels. Wie dieser beim Auffliegen seine Fittiche in die Erde eindrückt, so will sich der Liebende in den Geist des Mädchens unverlöschlich eingedrückt sehen. — Das Ceremoniell, welches bei K. 35 für dieses Stück in Gemeinschaft mit 2, 30. 6, 9. 102 angegeben wird, ist leider sehr unklar: nach Aufführung der betreffenden pratîka heifst es daselbst: °iti saṃsprishṭayor vrikshalubajayoḥ çakalâv antare 'shusthakarâñjanakushṭhamadhugha*)-reshmamathitatriṇam âjyena saṃnîya saṃspriti (wohl saṃspriçati?). Der Sinn scheint zu sein: zwischen zwei Holzstücke, welche von einem Baume und der ihn umschlingenden Ranke genommen sind, legt man einen Pfeil, sthakara (Betelnufs?? vgl. patnî barhishi çilâṃ nidhâya sthagaram pinashṭi Gobh. 4, 2, 20: sthagî a betelbox, Wilson), Augensalbe, kushṭha- und madhugha-(Pflanzen), und Gras (triṇam), welches „reshmamathita" ist. Alles dies wird mit âjya zusammengestrichen und dann von dem Liebenden berührt. Von Wichtigkeit ist hierbei besonders auch der Schlufstheil des die einzelnen Ingredienzien des Zaubermittels aufführenden Compositums, nämlich die Worte reshmamathitatriṇam. Dieselben entsprechen offenbar den oben p. 243. 244 behandelten Worten reshmachinnam iva triṇma in Ath. 6, 102, 2, und liegt hiernach die Vermuthung, statt triṇma daselbst triṇam zu lesen, sehr nahe. Die hiesigen Handschriften der Ath. S., für Buch 6 leider nur im padatext vorliegend, begünstigen diese Vermuthung freilich nicht besonders. Chambers 8 hat offenbar von erster Hand triṇam mit Virâma des m gehabt, von zweiter Hand ist dies indefs geradezu in triṇma umgeändert. Chambers 107 liest triṇmm

*) so hier die Handschrift, nicht madugha wie Ath. 6, 102, 3 und sonst.

mit Virâma des letzten m, und der Strich des ersten m liefse sich wohl als zu dem halben ṇ gehörig betrachten, und dieses somit als ein ganzes ṇ lesen. Die Art der Accentsetzung indessen spricht entschieden für triṇma. Der Sinn der Lesart triṇam, falls dieselbe sich bewähren sollte, wäre: „Wie ein Grashalm, der von seinem Bande abgerissen ist, sich zusammenrollt (die Fasern des abgerissenen Endes nämlich), so schlinge (veshṭatâm) sich um mich dein Sinn": wenigstens weifs ich für reshman auch jetzt noch keine bessere Erklärung, als die oben p. 248 vorgeschlagene: denn die Herleitung von √rish, laedere, würde nur die ganz allgemeine Bedeutung: Verletzung, ergeben.

Ich füge hier gleich noch nachträglich aus diesem und dem folgenden §. des Kauç. die rituelle Verwendung für noch einige andere der im Bisherigen mitgetheilten Stücke an. Leider ist theils die Handschrift gerade hier (die Blätter 34—46 sind von neuerer Hand ergänzt) ganz besonders inkorrekt, theils der Stil des Werks so abrupt, dafs nicht viel damit gewonnen wird. Mit 3, 23, 1 zerbricht (?) er (der Mann?) unter einem nakshatra masculini generis auf dem Haupte der Frau, deren menses eben vorüber sind, einen Pfeil (?): raja-udvâsâyâḥ puṃnakshatre yena vehad iti vâṇam mûrdhni vivṛihati. Mit 5, 25. 1 (und nach §. 34 auch mit 2, 36, 1) läfst er sie frische Sahne (??) essen: âgamantaçaram âçayati. — Der mit 3, 25 verbundene Brauch: ity añgulyo nuyadati (ob 'lyâ 'nutudati) ist unklar. — Mit 3, 18, 1 streut die vâṇârṇî, d. i. wohl die vom Pfeile der Eifersucht gequälte Frau, mit Blutstropfen vermischtes . . (? das Objekt fehlt: kurz vorher ist von drei Haarlocken [keçamaṇḍalâni], die mit einem schwarzen Faden zu binden sind, die Rede gewesen) längs des

Lagers: vânârnî (°rnnîm Cod.) lohitâdrapsena samnîya çayanam anu parikirati: mit v. 6 a befestigt sie ein Blatt unterhalb desselben: adhastât palâçam upacritati, und mit v. 6 b wirft sie ein dgl. oben darauf: upary upâsyati. — Mit 6, 139. 7, 38 scheint eine Art Salz und eine weifsblühende Blume auf das Haupt der, resp. des Betreffenden, geworfen zu werden: sauvarcalam (Sochal salt, natron, alcali Wils.) aushadhivac (? °vaç Cod.) chuklaprasûna (m? vgl. çuklapushpa als Name verschiedener Pflanzen) çirasy uçam (?) abhyasyati. — Mit 6, 89 wird Haupt und Ohr (wessen?) angesprochen: çirahkarnam abhimantrayate.

28) Ath. 6, 9. Desgleichen.

1. Begehr' den Leib, die Füfse mein! begehr' mein Augen-, Schenkel-Paar! | Augen und Haar, Verlangende! verdorr'n dir soll'n in Lieb' zu mir! ||

2. Ich schaff', dafs du in meinen Arm dich schlingst, dich schlingest an mein Herz, | Damit du mir zu Willen seist, meinem Sinne du an dich schmiegst. ||

3. Die da zärtlich ihr Kalb lecken, in deren Herz nur Liebe weilt, | Mögen die Küh', des Ghee Mütter, die dort in Lieb' mir neigen zu! ||

v. 1. mâm ist von kâmena abhängig. — v. 2. Zum zweiten Hemistich vgl. 1, 34, 2. — v. 3. wörtlich: „denen ihre Verwandtschaft (nâbhih, ihre Kälber) Belecken ist“ (zum Belecken dient). — samvananam, Liebe, eig. wohl das Zusammenführen in Liebe, Hervorrufen gegenseitiger Liebe. — „die dort“, das Mädchen dort.

29) Ath. 6, 11. Epithalamium.

1. Açvattha die Çamî bestieg. Darin ruhet die Mann-

zeugung. | Dies ist ein Fundmittel 'nes Sohns. Dies tragen wir den Frauen zu. ||

2. Der Saamen ist im Manne drin. Der wird gesenket in das Weib. | Dies ist ein Fundmittel 'nes Sohns. Dies hat Prajâpati gesagt. ||

3. Geordnet hat's Prajâpati, Anumati, Sinîvâlî. | Anderswohin er Weibzeugung, hier aber leg' nur Söhn' er ein! ||

v. 1 wird nach K. 35 beim Quirlen des Feuers aus den beiden Reibhölzern des açvattha, Ficus religiosa, und der çamî, Mimosa catechu, verwendet, vgl. Kuhn Herabkunft des Feuers p. 71 ff. Mit diesem zeugungssymbolischen Akte ist hier u. A. zugleich auch der Genufs eines Honigmufses, welchem wohl eben besonderer Einflufs auf die Zeugung zukommt, verbunden: mantrokte (nämlich mit çamî und açvattha) 'gnim mathitvâ pûṃsyâḥ (?) sarpishi paidvam iva (?) madhumanthe (?) pâyayati. — Mit v. 3 wird nach einer andern Angabe des Kauç. ibid. eine (Ghee-) Spende auf den Schoofs des Weibes ausgegossen, und ihr das Fleisch einer rothen Ziege zu essen gegeben: prajâkâmâyâ upasthe juhoti, lohitâjâpiçitâny âçayati. — Zu Anumati und Sinîvâlî s. oben p. 228 ff. — Das Subject des zweiten Hemistichs ist wohl prajâpatiḥ?

80) Ath. 7, 114. Gegen eine Nebenbuhlerinn.

1. Von deinen Brüsten reifs' ich dir und reifse dir von deinem Herz, | Von dem Glanze des Antlitzes reifs' ich hinweg dir allen Reiz. ||

2. Von hier aber soll'n fortweichen Kummer, Sorgen und Unsegen! | Die Dämonischen tödt' Agni, Soma tödte die Schadenfroh'n. ||

v. 1. Nach K. 36 berührt die Verwünschende hiemit die betreffenden Stellen (ihres eignen Körpers?): mantroktàni saṃspṛiçati. — vakshaṇâbhyaḥ, Plural statt Dual, s. oben p. 206 v. 14. — v. 2. „von hier“, von mir. — durasyatîḥ. Dieses Verbum von dur = dus, δυς herzuleiten, wie bei BR. vorgeschlagen wird, kann ich mich nicht entschliefsen: ich führe es auf ein neutrales Thema duras zurück, von √dar zerspalten, vgl. dur, Spalt.

Zu çâmulyam p. 188 vgl. das bei Lâṭyây. 9, 4, 7 unter dem Opferlohn des punaḥstoma genannten ekâha aufgeführte „punarutsyûtaṃ çâmûlam“, welches von Agnisvâmin als: jîrṇam aurṇaṃ vâsaḥ punaḥ sûtreṇa saṃskṛitam, altes neuaufgenähtes wollenes Kleid erklärt wird. Dazu pafst auch Kauç. 69 niçi sâmûlaparihito (lies çâmû°) jyeshṭho (gâm) ’nvâlabhate. Auch dieses Wort ist wohl ebenfalls auf √çam zurückzuführen, aber als „sänftigend“, die Kälte nämlich, zu fassen. — Zu v. 3. 5. 8 auf p. 227 vgl. Gobh. 2, 5, 8. 7. Çâñkh. g. 1, 19, 11. — Zu p. 234—5. Herr Dr. W. Förster hat die Güte gehabt, für den oberen Theil des Penjâb, 34° Polhöhe, eine entsprechende Berechnung anzustellen. Danach konnten daselbst die Zwillinge um 1200 a. Chr. von Ende April ab, um 2200 vom ersten Drittel des April ab, um 3200 von Mitte März abwärts, 4—6 Wochen lang als Morgensterne (d. i. 2—3 Stunden vor Aufgang der Sonne am Morgenhimmel stehend) gelten. — Zu Makaka v. 12 p. 256 vergl. Stevenson Sâmaveda Utt. 2, 22 p. 128: „drive away therefore every dog as polluting the solemnity, in the manner the sons of Bhṛigu beat off the dog Makka.“

Die Heirathsgebräuche der alten Inder,

nach den Gṛihyasûtra.

Der nachstehende Aufsatz verdankt seine Entstehung der mir durch meinen verehrten Lehrer, den Hrn. Herausgeber dieser Studien, vermittelten Bekanntschaft mit den Gṛihyasûtra. Die ganz neue Grundlage, auf der die Arbeit beruht, rechtfertigt wohl den Versuch einer Neubearbeitung des Gegenstandes neben Colebrooke (misc. ess. 1, 203 ff.). Die Sûtren liefern eben doch eine bedeutende Summe schöner und sinniger Gebräuche, die die spätere Zeit — und einer solchen gehört ja C.'s Quelle an — gegen unnützes Formen- und Formelwesen vertauscht hat. Freilich nimmt auch die spätere Gestalt, in der die Gebräuche daselbst erscheinen, ein eigenes Interesse in Anspruch, nur doch aber mehr durch den Gesammteindruck, als einzeln und stückweise. Darum wird es dem sich für den Gegenstand Interessirenden nicht erspart bleiben, C.'s Abhandlung überhaupt ganz durchzumachen und die nöthigen Vergleichungen unmittelbar selbst anzustellen. Mein Zweck im Folgenden geht eben nur dahin, eine Zusammenstellung aller in den gṛihyasûtra enthaltenen Angaben und Vorschriften über das Hochzeitsceremoniell zu geben, und habe ich demgemäſs die sämmtlichen in der Handschriftensammlung der kgl. Bibliothek zu Berlin vorhandenen Sûtren bearbeitet und mich zum genaueren Verständniſs auch der mehre-

ren Commentare und erläuternden Schriften bedient, die sich zu zweien derselben, denen des Çâṅkhâyana und des Pâraskara, daselbst vorfinden. Um den Sprachgebrauch dieser Sûtren verstehen zu lernen, bieten die einheimischen Commentare eine nicht zu entbehrende Grundlage. Sie haben bei Erörterung unbestimmter und vieldeutiger Sätze einen grofsen Vortheil durch ihre unmittelbare Bekanntschaft mit dem Opferwesen vor dem voraus, der ohne diese Vertrautheit damit der ungebunden sprachlichen Ausdrucksweise enge Schranken ziehen wollte. Gestützt auf die aus ihnen gewonnenen Anschauungen konnte ich dann auch, mit gewisserer Aussicht das Richtige zu treffen, die Sûtren des Âçvalâyana und Gobhila erklären. — Was das Kauçikasûtra betrifft, so konnte dasselbe wegen seiner von den übrigen Sûtren so sehr abweichenden Darstellung nicht mit in diese Zusammenfassung aufgenommen werden. Es mufste einmal schon deshalb ausgeschlossen werden, weil ohne andre Hülfsmittel der Sinn oft zweifelhaft bleibt, dann aber auch, weil darin die Handlung in ihren einzelnen Momenten durchaus nicht gegliedert erscheint, so dafs man die zahlreichen weltlichen Gebräuche, deren dabei Erwähnung geschieht und von denen sich in den andren Sûtren keine Spur findet, gar nicht gehörigen Orts in die ganze Darstellung einzureihen weifs. Aber eben dieser wichtigen neuen Beiträge halber, die wir darin finden, scheint mir der Text desselben werth, seine besondere Stelle am Schlufs zu finden, namentlich als Mittheilung aus einem Werk, von dem sich in ganz Europa vor der Hand nur die einzige Handschrift befindet und welches nicht weniger interessant als selten ist.

Ahrensburg, Oct. 1861. Dr. E. Haas.

An die Spitze dieser Abhandlung sei mir gestattet, den Hochzeitshymnus aus dem Ṛigveda (10, 85) zu stellen, sowohl wegen der mannichfachen Verweisungen darauf, die beim Ceremoniell vorkommen als auch wegen der interessanten Gesichtspunkte, die sich daraus für die Auffassung der Ehe in diesen ältesten Zeiten ergeben.

Es folgte nunmehr in der Handschrift der Text dieses fortab im Verlauf mit S. bezeichneten Hymnus, vgl. das oben p. 177. 195 Bemerkte. d. H.

Ueberblicken wir den Hymnus im Ganzen, so bietet sich uns allerdings nicht eine zusammenhängende Entwickelung der Gedanken auseinander dar, und kann sie uns nicht wohl bieten, da es nur eine Sammlung verschiedener, auf diesen Gegenstand bezüglicher Verse ist; wenigstens haben nach der Anukramaṇî, so weit ich sie aus den Notizen der Commentare zu den Sûtren kenne, verschiedene Dichter an diesem Liede Antheil. Doch kann man, wenn man genau zusieht, an der Zusammenstellung das Bestreben erkennen, die verschiedenen Verse unter gewisse Gesichtspunkte zu gruppiren und so ihren Bezug zum Ganzen, wenn auch nur in Form abgerissener Gedanken, einigermafsen zu verdeutlichen.

Wir können zwei Hauptmotive des Hymnus unterscheiden: 1) die Verherrlichung des göttlichen Urbilds aller menschlichen Ehe in der Vereinigung von Soma und Sûryâ und 2) aphoristische Bemerkungen über den Zweck des menschlichen Instituts der Ehe und insbesondere über die Stellung des Weibes in derselben und ihre Weihe zu dem neuen Beruf. Der Mythus von der Hochzeit der Sûryâ mag gerade nicht sehr verbreitet sein im Veda; mir ist er nur noch aufgestofsen im Atharvaveda 6, 82, 2. 12, 1, 24; nebenher fand ich ihn noch einmal erwähnt im Ai-

tareya-Brâhmaṇa 5, 7, wo es heifst: prajâpatir vai somâya râjne duhitaram prâyachat *). Klar ist aber jedenfalls die Beziehung, mit welcher gerade dieses Götterpaar als Muster aufgestellt ist für das gemeinschaftliche Leben und Wirken der beiden Geschlechter in der Ehe. Soma, dem die ersten fünf Verse des Hymnus gewidmet sind, ist „der durch die ewige Weltordnung an dem Himmel, inmitten der Sterne weilende Mond, nicht aber der, den man sich denkt, wenn die Pflanze ausgeprefst wird. Ihn geniefst man nicht und man prefst ihn nicht in den Geräthen; ein höheres Wesen, und gleichsam des letzteren Wesen mitumfassend, lauscht er vielmehr auf das liebliche Geräusch des zwischen den Steinen geprefsten und herabträufelnden Saftes. Während er nach der einen Seite des dem Worte inwohnenden Begriffs seine göttliche Wirkung äufsert, wenn er getrunken wird, wächst er nach der andern, hier allein statthaften, als Mond immer von Neuem wieder. Als Saft regiert ihn der Wind, d. h. der Wind spielt mit den aus dem Sieb ablaufenden Tropfen, als Mond giebt er den Jahren Gestalt, d. h. er gliedert die Zeit in bestimmte, erkennbare Abschnitte, in Monate und Jahre". Dies ist etwa der Sinn der Eingangsverse.

Die Stellung der Sûryâ zu den andern, in Verbindung mit der Sonne stehenden Göttern ist nicht genau abgegrenzt; sie mufs aber, da Soma die wirkliche Mondscheibe, „die mitten unter die Sterne gestellt ist", bedeutet, gewifs auch die fafsbarere Bedeutung des Sonnenballs haben und nicht etwa die abgezogene einer über der Sonne stehenden, die Sonne regierenden Lichtgöttinn. Dafs für die hier

*) Vgl. oben p. 75. 76 und den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra, p. 275. d. H.

angenommene Bedeutung eigentlich das Masc. gebräuchlich ist, welches z. B. auch gleich im ersten Vers unsres Hymnus steht, kann an unsrer Erklärung nichts ändern; es werden eben nur in den beiden Geschlechtern zwei verschiedene Seiten ein und desselben Wesens zum Bewufstsein gebracht. Wir finden diese Erscheinung fast in allen indogermanischen Sprachen wieder (s. Grimm, deutsche Grammatik 3, 349 ff.), zugleich aber auch das deutliche Bestreben, Mond und Sonne mit verschiedenem Geschlecht einander gegenüber zu stellen. Dieses Bestreben giebt sich z. B. sehr deutlich kund im Mittelhochdeutschen, wo der ursprünglich männlich gedachte Mond sogar sein Geschlecht wechselt, wenn er neben der ausnahmsweise männlich gebrauchten Sonne genannt wird. Wollten wir die geschlechtliche Gegenübersetzung dieser beiden analog auf das Sanskrit übertragen, so dürften wir darin schon einen äufserlichen Grund dafür erblicken, dafs die Sonne ursprünglich Fem. war, da der Mond hier ausschliefslich im männlichen Geschlecht gebraucht wird. Doch dürfte sich uns dasselbe Resultat auch aus andren Gründen ergeben. Die Sûryá wird uns als die Tochter des Alles erschaffenden Lichtgottes vorgeführt und ist der etymologischen Deutung ihres Namens nach die leuchtende (von √svar, die sich durch den auf der letzten Silbe ruhenden Accent zu sûr zusammengezogen hat). Sie geht also hervor aus dem Urquell alles Lichtes als die den ganzen Himmelsraum erleuchtende und erwärmende Weltkugel. Wohl in verhältnifsmäfsig späterer Zeit trennte man die Leben weckende, schaffende Kraft, die aus dem Licht und der Wärme kommt, von der Sûryá ab, und verkörperte sie in einem männlichen Sonnengott, im Sū́rya, dessen Wesen sich wieder

aus der Etymologie seines Namens erkennen lassen dürfte. Ich halte das Wort für eine Ableitung von sûra, wie häufig im Veda die Sonne auch genannt wird, und sûra wäre dann abzuleiten von √sû, erzeugen, mit Affix ra *). Dieser Sûrya (mit dem Accent auf der vorletzten Silbe) giebt sich nun schon im vedischen Mythus als von späterem Datum herrührend zu erkennen, er wird ein Sohn der Aditi genannt, aber schon in früher Zeit als ein den anderen Söhnen der Aditi unebenbürtiger befunden, und das mit Recht. Die echten, *κατ' ἐξοχὴν* Âditya genannten Söhne erfüllen die heilige Siebenzahl und sind die obersten Lichtgötter, die über dem Himmel im reinen Aether thronen. Mit diesen, das fühlte man wohl, konnte Sûrya nicht auf gleichen Rang erhoben werden; wegen seiner Beziehung zu den Lichtgöttern aber setzte man ihn doch in einen lockeren Verband mit der geschlossenen Siebenzahl derselben und bezeichnete ihn in dieser Ausnahmestellung, die ihn allein schon hinlänglich charakterisiren würde, noch obenein als nicht gleichberechtigt.

Die Verbindung des Mondes mit der Sonne wird nun verherrlicht in v. 18 und 19, wo es heifst: „Abwechselnd mit ihrer Macht gehen die beiden, wie zwei spielende Knaben durchlaufen sie das Luftmeer (arṇavaṃ, var. l. des Ath., auch 7, 81, 2); alle Welt beleuchtet der Eine, der Andre, indem er die Jahreszeiten regelt, wird er immer neu geboren. Fort und fort entsteht er von Neuem, als Vorläufer der Tage geht er der Morgenröthe voran. Herbeikommend theilt er den Göttern das Ihrige zu (mit Bezug auf die

---

*) Vergl. Vâj. Saṃh. spec. 1, p. 57: doch möchte ich jetzt weder sûra noch sûrya von √svar abtrennen. d. H.

nach seinem Lauf geregelten Opfer) und hohes Alter vertheilt der Mond". In diesen beiden Schlufsversen des ersten Theils ist auch das anzustrebende Vorbild der ehelichen Verbindung gezeigt; wie Sonne und Mond sich gegenseitig beharrlich unterstützen und ablösen in ihrem Beruf, von dessen stetiger Erfüllung nicht nur das Gedeihen der ganzen leblosen Natur, sondern auch die Möglichkeit des Verkehrs zwischen den Menschen und die Regelung aller bürgerlichen Verhältnisse abhängen, ebenso sollen Mann und Weib einmüthig zusammenhelfen und mit vereinten Kräften die ihnen in ihrem Berufskreis auferlegten Pflichten zur Förderung der Familie unermüdlich erfüllen.

Von dieser stillschweigend gegebenen Lehre aus haben wir im folgenden Vers einen ganz natürlichen Uebergang zu dem zweiten Theil, wenn wir nur in der darin angeredeten sûryâ nicht die Sonne, sondern die Braut der Menschen verstehen wollen, und dafs wir von da an diese letztere ganz in die Rolle der Sûryâ eintreten lassen, dazu sind wir um so mehr berechtigt, da sie v. 40 und 41 wirklich als die in verschiedenen Abstufungen von ihrem göttlichen Wesen herabgestiegene, Mensch gewordene Sûryâ gedacht wird. Wie wollten wir z. B. auch ohne diese Deutung v. 35 erklären, wenn wir nicht ganz aus dem Zusammenhang fallen, und nicht obenein den Dichter einer jedenfalls sehr respektwidrigen Art, von der Sonnengöttin zu reden, beschuldigen wollen? Wir deuten also v. 20 als eine Aufforderung an die Braut, dafs auch sie, nach dem Vorbild der Sûryâ, den glänzenden Hochzeitswagen besteigen soll, d. h. dafs nunmehr die Hochzeit begangen werden möge. Vor allem aber wird nun in den nächsten beiden Versen Viçvâvasu gebeten, sich von der Braut zu entfernen

und lieber zu den Mädchen zu gehen, die noch im väterlichen Hause weilen, d. h. noch nicht heirathsfähig sind. Unter diesem Viçvâvasu haben wir einen gandharva zu verstehen, der die Menstruation über die Frauen verhängt, wie aus einer Stelle in dem Gṛihyasûtra des Çâṅkhâyana (1, 19, 1. 2) klar wird. Es heifst dort bei Gelegenheit des garbhâdhâna folgendermafsen: adhyâṇḍâmûlaṃ peshayitva 'rtuvelâyâm udîrshvâ'taḥ pativatîti dvâbhyâm ante-svâhâkârâbhyâṃ nasto dakshiṇato nishiñced, gandharvasya viçvâvasor mukham asîty upasthaṃ prajanayishyamâṇo 'bhimṛiçet*). Mit der Scheu vor den von ihm vertretenen Erscheinungen hängt zusammen die Vorstellung von der ursprünglichen Unreinheit des weiblichen Körpers, der zur wenigeren Gefährdung des Mannes erst einer gewissen Sühne und Weihe bedarf. Vgl. v. 28—31 und 34. 35, wo es heifst: „Dunkelroth ist es und giebt sich kund als Zauber, der sich anhaftet; ihre Verwandten gedeihen dadurch, während ihr Gemahl in Fesseln geschlagen wird. Gieb weg den Schmutz (das befleckte Kleid?), vertheile das Gut unter die Brahmanen, denn dieser Zauber bekommt Füfse (d. h. wird lebendig) und tritt als Weib an den Gatten heran. Häfslich wird so der Körper und verpestet durch dieses Uebel, wenn der Mann mit dem Kleide der Frau seinen Leib berühren wollte. Scharf und beifsend ist es, kratzend, wie Gift und nicht zu essen; der Brâhmane aber, der die Sûryâ (d. i. die Ceremonie bei ihrer Vermählung) kennt, hat ein Recht auf das Kleid der Frau [welches sie als un-

*) „Wenn die richtige Zeit zur Beiwohnung da ist, flösse er (ihr) in das rechte Nasenloch gepulverte adhyâṇḍâ-Wurzel ein (Carpopogon pruriens, wohl ein Aphrodisiacum? hier mit Bezug auf aṇḍa d. i. scrotum?) unter Recitirung der beiden Verse S. 21. 22, je mit svâhâ (benedictio sit!) am Schlufs. Hierauf berühre er ihren Schoofs, mit den Worten: „du bist der Mund des Gandharva Viçvâvasu". d. H.

rein vor der Hochzeit abthat] *). Denn die Eigenschaften der Braut sind zu vergleichen mit dem Aushauen, Zerschneiden und Zerlegen der geschlachteten Thiere, an und für sich unheilige Beschäftigungen, die aber auch durch den Priester höhere Weihe und Reinigung erhalten". Hierher gehören auch die Verse A. 1, 30. 2, 48—51. Nach dem Atharva Veda legte auch der Bräutigam zur Reinigung von seinen früheren Fehlern*) das alte Kleid ab und gab es dem Brâhmaṇen (2, 44 und 41. 42); nur als ein fehlgeschlagenes etymologisches Wortspiel des Dichters aber ist es wohl zu betrachten, wenn er dasselbe vâdhûya nennt, da doch vielmehr vâdhûya das ist, was er vadhvo vastraṃ nennt. — Merkwürdig wegen der darin enthaltenen Vorstellung, dafs das Mädchen vor ihrer Verheirathung den Göttern zu eigen gehörte, sind noch v. 38—41. Weitere Anspielungen darauf, zum Theil mit Verallgemeinerung auf einen weiteren Götterkreis, finden sich in der Atharvarecension 1, 48-53. 2, 32. — Die übrigen Verse des zweiten Theils unseres Ṛikhymnus beziehen sich theilweise auf die Inauguration der Braut in das neue Hauswesen, oder sie enthalten Anrufungen der Götter um zahlreiche Nachkommenschaft und allerlei Glückseligkeit; es spiegelt sich aber in ihnen zugleich eine Innigkeit des Familienbandes ab, die in ihrer Art wieder deutlich uns das reich entwickelte Gemüthsleben der alten Inder veranschaulicht. Man vergleiche nur in dieser Beziehung v. 42 und 47, welche ungezwungene Freude am Familienstillleben drückt sich nicht in dem Wunsche aus, dafs die Gatten fest vereint durchs ganze Leben, scherzend und tändelnd mit ihren Kindern

*) Nach meiner Auffassung (s. oben ad II.) geschieht dies Beides am Morgen der Brautnacht. d. H.

und Kindeskindern, sich im häuslichen Kreise eines hohen Alters erfreuen mögen. Damit hängt natürlich zusammen das erhöhte Ansehn, in welchem die Hausfrau stand; Zeuge davon sind uns v. 46 (wozu noch A. 1, 43 gehört) und v. 26. Dagegen contrastirt die Stellung, die das Weib schon bei Manu einnimmt, vielleicht ebenso sehr als die verächtliche Abwendung von den unschuldigsten Vergnügungen des Lebens bei den späteren Indern mit der frischen Lebensfreudigkeit, die über unsern ganzen Hymnus weht und für die jüngere Zeit einen beinahe erschreckenden Ausdruck gewinnen möchte in A. 1, 35.

Untersuchen wir nun schliefslich unsern Hymnus noch einmal auf die Spuren der ältesten Ceremonieen, die sich in ihm etwa finden, so ist die Ausbeute im Ṛigveda nur gering, einige Beiträge mehr liefert der Atharvaveda. Der erste, historische Theil von der Hochzeit der Sûryâ ist, da hierbei die Verschiedenheit der Lesarten des Textes nicht in Betracht kommt, in beiden Recensionen genau derselbe und wenig ergiebig für die Nachforschung nach alten Gebräuchen. Es wird darin kosmogonisch beschrieben der ganze Schmuckapparat und der Brautwagen der Sûryâ, und zwar theilweise in Ausdrücken, deren Bedeutung sich wenigstens nicht aus dieser einen Stelle allein ergiebt: dann werden uns auch noch einzelne dabei fungirende Personen vorgeführt: im Ganzen können wir aber eigentlich nicht mehr daraus entnehmen, als dafs es schon in ältester Zeit Sitte war, Brautwerber zu den Eltern der Auserkorenen zu schicken, die um das Mädchen anhielten, und wenn dann im Familienrath günstig für den Bräutigam entschieden war, so konnte die Hochzeit vor sich gehn. Diese hatte wohl ihren Brennpunkt in der öffent-

lichen Demonstration des Brautzugs, der mit Pomp auf einem mit zwei Stieren bespannten Wagen vor sich ging. Dafs derselbe auch bei den Indern, wie überall, die Sympathieen der neugierigen Menge gefesselt habe, können wir aus v. 33 errathen, ja nach A. 2, 75 glaubte man sogar, dafs die Seelen der Verstorbenen herbeieilten, um die Braut zu sehen. Wie nun aber die in v. 14—16 enthaltene Sage zu deuten sei, dafs die Açvin, als sie mit ihrem dreirädrigen Wagen zur Hochzeit der Sûryâ kamen, eines davon verloren hatten, und dafs dieses éine verborgene nur die Seher hätten finden können, darüber habe ich gar keine haltbare Vermuthung.

Aus dem zweiten Theil scheinen mir nur drei Verse geeignet, um an sie das Bestehen gewisser Ceremonien schon in dieser ältesten Zeit zu knüpfen; der eine ist v. 36, die beiden andern v. 24 und 25. Der erste weist uns, namentlich in Verbindung mit den dahin gehörigen Versen des A. (1, 48—51), auf den schon in dieser Zeit bestimmt consolidirten Gebrauch des hastagrahaṇa, welches man weiter zurück gewifs auf eine mit der dextrarum junctio der Römer gemeinschaftliche Urquelle wird zurückführen können. Noch mehr im Ungewissen werden wir aber gelassen über die Vorgänge, auf welche die beiden andern Verse Bezug nehmen und wir haben die Wahl zwischen verschiedenen Deutungen, die ihnen die Sûtren widerfahren lassen. Die abstrakteste giebt ihnen Çâñkh. (1, 15, 1), der v. 24—26 recitiren läfst einfach wenn die Braut aus dem Hause tritt, um sich in das ihres Gatten zu begeben; ihm ist also die Schliefsung des Ehebündnisses im Allgemeinen, das Herausführen der Braut aus dem väterlichen Hause zu dem Hochzeitswagen die Ursache, durch die sie losgelöst

wird von den bisherigen Fesseln. Eine andre Verwendung der Verse haben wir bei Âçv. 1, 7, 13, wonach diese Loslösung symbolisch angedeutet wird durch Abschneiden zweier Haarlocken und Anheften von zwei Flöckchen Wolle an deren Stelle. Am nächsten dem ursprünglichen Sinn aber scheint mir das Kauçikasûtra zu kommen, welches 75, 6 eine Schleife (veshṭa) und 76, 8 eine Schärpe oder etwas dergleichen damit in Verbindung bringt. Jene Schleife wird aufgelöst und dreimal wieder angelegt und läfst sich deswegen wohl auch mit dem römischen Gebrauch, den Nodus Herculeus aufzulösen, zusammenbringen.

Andre Ceremonieen, auf welche im Ath. V. allein angespielt ist, sind etwa noch folgende. Zunächst das Schöpfen des Wassers zum Bade (1, 32-40), das einerseits den Zweck der Reinigung zur bevorstehenden Feier, wie das *λουτρὸν νύμφικον*, hatte, andrerseits auch gegen Zauber schützen sollte (2, 65). Diesen doppelten Zweck hatte wahrscheinlich auch das Kämmen und Ordnen des Haares (1, 55, 2, 68). Weiter erfahren wir von dem Ausstreuen des Grases (2 22. 63), auf welchem sitzend das Brautpaar seine Verehrung an das Feuer richtet. Das Betreten des Steins von Seiten der Braut wird erwähnt 1, 47. Dafs das talpârohaṇa, Besteigen des torus, nicht Privatsache war, sondern auch förmlich mit in den Bereich der Ceremonieen, wie bei Griechen und Römern aufgenommen wurde, dafür dürften beweiskräftig sein die Aufforderung in 2, 31 und die Detailmalerei in 2, 37—40, welcher man anmerken kann, dafs sie auf ein stufenweise fortschreitendes, alle Uebereilung hemmendes Ceremoniell gepafst ist. Näher ausgeführt finden wir dasselbe im Kauçikasûtra, aus dessen Darstellung wir

uns zugleich überzeugen können, wie sich der Inder*), in der Abstraktion auf die hohe Wichtigkeit dieser Handlung, so sehr seiner menschlichen Natur zu entschlagen vermochte, dafs er sich im Sturm seiner Gefühle nach abgeschmackten Regeln commandiren liefs und diesen zartesten Aktus wohl noch dazu im Beisein eines priesterlichen Zeugen ausübte. — Zu bemerken sind noch eine Anzahl von Sprüchen gegen allerlei Unheil, Zauber und Krankheit, z. B. 2, 9-12. 16. 19. 65-69. In den letzterwähnten Versen ist die Rede von einer wollenen Decke, die dem Brautwerber (sambhala) geschenkt wird, wovon sonst nirgends etwas zu finden ist, und von einem künstlichen Kamm, mit welchem das Haar der Braut durchgekämmt wird (wohl im Gegensatz zu dem Stachel, mit welchem man den Scheitel abtheilte). Endlich sind noch einige Verse zu erwähnen, die gewifs Bezug nehmen auf bestimmte Vorgänge, deren Sinn aber, wegen mangelnder Anhaltspunkte, schwer zu enträthseln ist; es sind die folgenden: 1, 46 (= Ṛ. 10, 40, 10). 2, 59-61. 74.

Wir kommen nun daran, die verschiedenen Gebräuche, wie sie zerstreut in den Sûtren vor uns liegen, zu einem Ganzen zusammenzufassen und so einen Gesammtüberblick

*) Der Inder steht hierin keineswegs allein unter seinen indogermanischen Brüdern. Das öffentliche Beschreiten des Brautbettes ist vielmehr wohl eine altgemeinsame Sitte, die bei uns sogar noch im Mittelalter herrschte: auch die pronuba führte das Paar zum thalamus und gab der Braut die nöthige Anleitung. Die Römer haben es sogar zu speciellen Gottheiten für die einzelnen Phasen des Actus gebracht: vgl. die Anrufungen der Juno Cinxia und Virginensis, die Huldigung an den Mutunus Tutunus, bei der die junge Frau sich auf ein fascinum setzte, den Deus Subigus, die Dea Prema, Dea Pertunda, Dea Perfica, s. Preller röm. Myth. p. 586. 587. Rossbach röm. Ehe p. 370. 371. d. H.

über das Hochzeitsceremoniell in der Form, wie sie uns als die älteste erhalten ist, zu gewinnen. Es stellt sich uns hierbei die wichtige Frage nach dem Verhältnifs der verschiedenen Sûtren zu einander entgegen. Kann man glauben, durch gegenseitige Ergänzung derselben aus einander ein einheitliches Ganze zu gewinnen, welches in diesen Hauptzügen wirklich in Gebrauch war, oder nicht vielmehr ein Gemisch von Einzelheiten aus verschiedenen Zeiträumen, Landstrichen und Priesterschulen? Um darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort; nur einige allgemeine Bemerkungen mögen zur Rechtfertigung dieses Vorhabens dienen.

Zunächst das gegenseitige Alter und die Entstehungsart der Sûtra zu bestimmen, mufs einer genaueren Untersuchung derselben im Ganzen vorbehalten bleiben, der es vielleicht mit Anschliefsung an ganz besondere Einzelheiten gelingen wird, einiges Licht hereinzubringen. Im Allgemeinen kann man aber wohl sagen, dafs der Charakter der Sprache, neben der den Sûtra überhaupt eigenen Kürze des Ausdrucks und der daraus entspringenden Verengung syntaktischer Bewegung, ein ihnen ganz eigenthümlicher und bei allen in gewissen Zügen so übereinstimmender ist, dafs sie der Zeit nach gewifs nicht weit auseinander liegen.

Ueber den verschiedenen Ort ihrer Entstehung läfst sich noch weniger etwas sagen, als über die Zeit; aber das hat auch für uns die geringere Wichtigkeit. Allerdings mögen sich bei der allmähligen Ausbreitung des Volks und bei der Zertheilung desselben in viele selbständige Reiche auch die Gebräuche mit der Zeit bei den einzelnen weiter gebildet und modifizirt haben, und das spricht ja Âçv. sogar direkt aus bei den Hochzeitsgebräuchen. Zu

Anfang von 1, 7 heifst es: atha khalûccâvacâ janapadadharmâ grâmadharmâç ca, tân vivâhe pratîyâd, yat tu samânaṃ tad vakshyâmaḥ *). Allein dies ist höchstens bei den rein weltlichen Gebräuchen, der Art wie sie uns das Kauçikasûtra vorführt, der Fall gewesen, die von den übrigen nicht der Erwähnung werth gefunden wurden und sich aus Mangel einer einheitlichen Redaktion auch bei den Einzelnen sehr verschieden gestalteten. Das was Âçv. uns als das Allen Gemeinsame zusammenfassen will und zusammenfafst, ist eben die damit verbundene religiöse Ceremonie, und dafs dieser Theil der häuslichen Gebräuche nicht wesentlich verändert worden ist, dafür hat die Starrheit der Priester im Festhalten am althergebrachten geheiligten Gebrauch reichlich Sorge getragen. Die Brâhmaṇen waren, bei aller Zertrennung des übrigen Volks, durch das gemeinsame schlau berechnete Interesse immer eng mit einander verbunden und sie haben mit vereinten Kräften die Tradition geschützt, durch welche sie, als deren Inhaber, zu Ehren gekommen waren. Seine Ausbildung hatte Alles, was uns in den Sûtra vorgetragen wird, schon in der vorhergehenden Periode der Brâhmaṇa erreicht, das zeigt uns der Stil, welcher nicht der eines belehrenden, dogmatischen Werks ist, sondern der Stil eines Compendiums, das die festen Ergebnisse der Dogmatik früherer Zeit in einer fürs Memoriren geeigneten Methode zustutzt.

Vor allem aber scheint mir die Natur dieser Sûtra auf eine solche Ergänzung aus einander hinzuweisen. Sie

*) „Es giebt mannichfache Gebräuche je nach den Landstrichen und Ortschaften: die mag man bei der Hochzeit beobachten. Wir werden nur das angeben, was gemeinsam ist.“ [Wegen des Interesses, welches diese Abhandlung auch für Nichtkenner des Sanskrit haben wird, halte ich es für angemessen, wenigstens die wichtigeren der von Haas nur im Text mitgetheilten Stellen mit Uebersetzung zu versehen]. d. H.

sind ja überhaupt nicht zum Zweck einer vollständigen Erschöpfung des Stoffs abgefafst worden, sondern nur zur Feststellung der Hauptzüge, in welchen die einzelnen Ceremonieen verlaufen. Dafs sie sich verschiedenen Veden zuschreiben, wie diefs auch die Brâhmaṇa thun*), kann nur, wie das schon anderwärts ausgesprochen wurde, einen ganz äufserlichen Grund haben; allenfalls mochten sie selbst sich auch noch einen tief eingreifenden Unterschied darin vorspiegeln, dafs zuweilen bei der gleichen Gelegenheit jede Schule ihre eigenen als besonders heilskräftig betrachteten Sprüche recitirte, die jedoch nicht gerade aus dem Veda genommen zu sein brauchten, dem sie sich zuschrieb. Wenn nun bei dem Einen Ceremonien erzählt werden, die beim Andern fehlen, so scheint dies nicht ein principieller Unterschied der verschiedenen Vedenschulen zu sein, sondern entweder eine subjektive Willkür in Erwägung der gröfseren oder geringeren Wichtigkeit, oder eben eine Ungenauigkeit der Darstellung in diesen Werken, die, wie gesagt, keine Vollständigkeit bezweckten. Die Art der nachträglichen Einschaltung von Ceremonieen mit „ity eke“, wie sie sich so überaus häufig findet, beweist, dafs der Plan der Ausarbeitung kein strenger war. Den Umstand, dafs sich diese Zusätze meist in den andern Sûtra ausgeführt finden, braucht man nicht zu einem Argument dafür zu machen, dafs der Unterschied der Schulen kein genau festgestellter war. Dies zeigt sich am genauesten bei der Vergleichung des Âçvalâyana und Çâñkhâyana, die sich beide dem Ṛigveda zuschreiben und deren Darstellung des

*) Nun, bei diesen Werken und bei den çrautasûtra hat dies denn doch einen sehr realen Grund, insofern deren Scheidung nach den drei Priestergruppen Hotar, Udgâtar, Adhvaryu eine ganz unbedingte ist. d. H.

Hochzeitsceremoniells unter sich doch ebenso verschieden ist als im Vergleich zu Pâraskara und Gobhila.

Kommen wir nun zur Sache selbst! Die Darstellung der Hochzeitsgebräuche in den Sûtren reiht sich ein in die Darstellung des Systems der häuslichen Pflichten und Gebräuche, die in den verschiedenen Stadien des menschlichen Lebens zum Vollzug kommen. Die Sûtren beginnen mit der Zeit, wo der Jüngling selbständig wird und seinen eigenen Heerd gründet. Sein erster Schritt ist dann, sich zu verheirathen, um sein Geschlecht fortzupflanzen. Bei der aufserordentlichen Wichtigkeit, welche der Zeugung von Nachkommenschaft für die eigene Erlösung beigelegt wurde, ist es natürlich, dafs die Eingehung einer Ehe als ein sehr bedeutendes Moment gefühlt und mit weitläufigen Ceremonieen ausgeschmückt wurde. So nimmt denn auch die Beschreibung der dabei vorkommenden Ceremonieen einen gröfseren Raum ein als bei den verschiedenen anderen Weihen, die mit dem Kinde von der Geburt an in seiner Entwickelung bis zur Mannbarkeit vorgenommen werden. Ausgeschlossen von dieser Beschreibung ist das civilrechtliche Moment, weil es nicht unter den Gesichtspunkt gehört, von welchem aus die Hochzeit hier behandelt wird. Nur bei Âçvalâyana 1, 6 finden wir eine im Gesetzbuch des Manu (3, 27-38) und Yâjnavalkya (1, 58-61) wiederkehrende Bestimmung über die verschiedenen Arten der Aneignung eines Mädchens, welche hier wörtlich folgen möge:

1. alaṃkṛitya kanyâm udakapûrvâṃ dadyâd, esha b r â h m o vivâhas, tasyâṃ jâto dvâdaçâ'varân dvâdaça parân punâty ubhayata(ḥ) | 2. ṛitvije vitate karmaṇi dadyâd alaṃkṛitya, sa d a i v o, daçâ'varân daça parân punâty ubhaya-

taḥ*) | 3. saha dharmaṃ carata**) iti prâjâpatyo 'shṭâ 'varân ashtâ parân punâty ubhayato | 4. gomithunaṃ dattvo'payacheta, sa ârshaḥ, saptâ'varân sapta parân punâty ubhayato | 5. mithaḥ samayaṃ kritvo'payacheta, sa gândharvo | 6. dhaneno'patoshyo'payacheta sa âsuraḥ | 7. suptânâm ***) pramattânâṃ vâ'paharet, sa paiçâco | 8. hatvâ bhittvâ ca çîrshâṇi rudatîṃ rudadbhyo haret, sa râkshasaḥ****) ||

Ueberhaupt ist das Ceremoniell vorwiegend um seiner selbst willen beschrieben; über die Anwendung desselben in einzelnen Fällen wird nichts berichtet, so dafs es scheinen könnte, als wäre es ohne Unterschied bei allen Kasten

*) Vgl. Z. d. D. M. G. 7, 242. d. H.

**) Besser wäre der Imperativ, wie er auch bei Manu steht.

***) Beide Hdschrr. haben saptânâṃ.

****) „1. Wenn er das Mädchen gebadet und geschmückt hingiebt, so ist dies eine brâhma-Heimführung. Der von solcher Frau geborene Sohn reinigt zwölf Glieder abwärts, zwölf aufwärts nach beiden Seiten hin (nach der Seite des Vaters wie der Mutter). — 2. Wenn er es geschmückt einem Priester giebt, nach Darbringung eines Opfers (als Lohn dafür?), so ist dies eine daiva(-Ehe). (Der Sohn) reinigt zehn Glieder abwärts, zehn aufwärts nach beiden Seiten hin. — 3. Die dadurch dafs Beide zusammen die Pflicht üben entstehende (Ehe) ist die prâjâpatya (-Form). (Der Sohn) reinigt acht Glieder abwärts, acht aufwärts nach beiden Seiten hin. — 4. Ein Rinderpaar gegeben habend, wohne er ihr bei: dies ist die ârsha (-Form). (Der Sohn) reinigt sieben Glieder abwärts, sieben aufwärts nach beiden Seiten hin. — 5. Nach gegenseitiger Uebereinstimmung wohne er ihr bei, dies ist die gândharva (-Form). — 6. Nach Befriedigung durch Geld wohne er ihr bei, dies ist die âsura (-Form). — 7. Schlafenden oder Trunkenen raube er sie, dies ist die paiçâca (-Form). — 8 Tödtend und die Köpfe zerbrechend raube er die Weinende den Weinenden, dies ist die râkshasa (-Form).“ — Die Vergleichung mit Manu und Yâjn. ergiebt bei diesen: 1. die Degradation der prâjâpatya-Form unter die ârsha-Form, der gândharva-Form unter die âsura-Form, und der paiçâca-Form unter die râkshasa-Form: — 2. eine völlig verschiedene Auffassung der paiçâca-Form (die dort in der heimlichen Bewältigung eines schlafenden, trunkenen oder irren Mädchens besteht): — 3. eine geringere Zahl von Gliedern, welche entsühnt werden (bei Manu sind es nur je 10, 7, 6 und 3 [bei Yâjn. 21, 14, 6, 6] und zwar in derselben Reihenfolge wie oben, ohne Degradation der prâjâpatya-Form unter die ârsha-Form!). — Ueber die acht Eheformen bei Manu vgl. die scharfsinnigen Untersuchungen Rossbach's a. a. O. p. 200-212. 237-239. 246. Offenbar sind bei Âçval. auch, wie bei den kavayas des Manu, nur die vier ersten Formen ganz korrekt, da nur bei ihnen von der sühnenden Kraft der diesen Ehen entsprossenen Söhne die Rede ist. d. H.

gleich gehandhabt worden*). Allein einmal ist es nicht gut denkbar, daſs überall so viele Umstände gemacht wurden, als bei einer Priesterehe, oder bei der Ehe sonstiger vornehmer Personen und zweitens sind doch im allgemeinen die Sûtren mit vorwiegender Rücksicht auf die Priesterkaste abgefaſst. Nur die hauptsächlichsten Handlungen mögen, entkleidet von den weitschweifigen Opfern, auch bei der Ehe eines Vaiçya in Gebrauch gewesen sein. Die einzige Ausnahme, wo alle Sprüche weggelassen wurden, wird in den Sûtren bei Pâr. 1, 4 erwähnt, in dem Fall nämlich, wo einer eine Çûdra-Frau heirathete; nach Manu 8, 226 auch bei der Verheirathung mit solchen, die nicht mehr Mädchen waren, worunter sowohl Wittwen verstanden sein mochten, die in bestimmten Fällen nach Ableben des ersten Mannes das Weib seines Bruders werden konnten (wie ja auch bei den Römern Wittwen ohne Ceremonie geheirathet wurden), als auch solche, die bei uns das Landvolk durch Ausstreuen von Häckerling auf dem Kirchweg verspottet. Nârâyaṇa zu Çâñkhâyana 1, 5 sagt, mit Berufung auf Manu 3, 43, daſs diese Gebräuche nur statt fänden bei einer Ehe zwischen zwei Personen aus derselben Kaste.

In allen Sûtren finden wir nun als Einleitung zur Hochzeit einen Abschnitt über die

Anlegung des häuslichen Feuers.

Die Unterhaltung eines häuslichen Feuers in jeder einzelnen Familie, welches zu Opfern für häusliche Zwecke diente, ist ein den Indern mit den andern Völkern gleichen Stammes gemeinsamer Brauch. Der Akt der ersten Anzündung desselben war gleichbedeutend mit der Begrün-

*) Vergl. die direkte Angabe bei Çâñkh. 1, 14, 13-15. Pârask. 1, 9, 4. d. H.

dung des eigenen Hausstandes, wie wir noch bildlich sagen: des eigenen Heerdes. Als solcher ging er der Hochzeit entweder unmittelbar vorher, oder er wurde mit ihr zugleich begangen. Ueber die verschiedenen Zeiten, in welchen dies vorgenommen wurde, über den Ort, wo man das Feuer herzunehmen hatte, sprechen Çâñkh. 1, 1. Pâr. 1, 2. Gobh. 1, 1. Es geschieht bei einem der Brâhmaṇenkaste angehörigen speziell, sobald er aus dem Stande des brahmacârin heraustritt, bei den Uebrigen zur Zeit der Erbtheilung. Nach dem Gesetzbuch konnten sich nach dem Tode des Vaters die Brüder trennen und einen eigenen Haushalt führen oder auch im Familienverband des ältesten Bruders bleiben; auf den letzten Fall wird sich die zusätzliche Bestimmung des Çâñkh. (1, 1, 4. 5.)*) beziehen, wonach der älteste Bruder den Akt für alle andern vollzog: dâyâdyakâla e k e | prete vâ gṛihapatau svayaṃ jyâyân. Eher konnte es nach dem Gesetzbuch auch der älteste, noch in der Familie weilende Bruder nicht thun, weil er vordem nicht den für die häuslichen Opfer nöthigen Unterhalt aus eigenen Mitteln bestreiten konnte. Die Stelle bei Gobh. 1, 1, 12: prete vâ gṛihapatau parameshṭhikaraṇam wird wohl auch so zu deuten sein, daſs man unter dem parameshṭhin nicht den guru, wie die Wörterbücher angeben, sondern den ältesten Bruder zu verstehen hat. Eine dritte Frist ist die der Verheirathung für Fälle, wo die letztgenannte verstrichen oder noch gar nicht eingetreten war. — Innerhalb dieser Termine werden nun von

*) Die je von mir zugefügte d r i t t e Zahl in den Citaten aus Çâñkh. g. bezieht sich auf die kleineren Absätze des Textes, wie sie Nârâyaṇa in seinen Schol. der Reihe nach aufführt. Bei Pâraskara hat Jayarâma als Richtschnur gedient, und bei den übrigen Sûtren (bei Kauçika für die z w e i t e Zahl) in Ermangelung eines dgl. Hülfsmittels der Zusammenhang. d. H.

Einigen wieder besondere dies fausti genannt. Çâñkh. 1, 1, 6. 7 nennt den Neumond des Monats Vaiçâkha*) und beliebig freilich auch andre nakshatra; Gobhila (1, 1, 3. 13-19) erwähnt als die für alle häuslichen Opferverrichtungen und auch speziell für das Anlegen des Feuers günstige Zeit dieselbe, die auch z. B. bei der Eingehung einer Ehe beobachtet wird: Stand der Sonne nördlich vom Aequator, in der ersten Hälfte eines Monats, an einem günstigen Tage (puṇye 'hani), besonders Vormittags. Das Feuer holt er sich aus dem Hause eines wohlhabenden Vaiçya, oder überhaupt Eines, der viel opfert, von demjenigen Feuer, welches zuletzt als Opferfeuer gedient hat. Auch kann man es sich selbst zu diesem Zwecke reiben: ausdrücklich verboten aber ist bei Gobh. sich dasselbe zu kaufen. Die Zurüstungen des Ortes, an welchem dieses Feuer angelegt wird, sind dieselben als bei jedem einzelnen pâkayajna, bei welchem das Feuer aus diesem beständigen häuslichen Feuer angezündet wird, weshalb die Sûtren dieselben auch erst in diesem Zusammenhange erwähnen. Wie Gobh. sagt, soll man nun dieses Feuer beständig unterhalten, weil daraus das Feuer zu den täglichen Opfern und zu den Voll- und Neumondsopfern genommen wird. Ueberhaupt ist es gemäfs seiner zu Eingang der Sûtren erörterten Bedeutung dasjenige Feuer, in welchem die häuslichen Speiseopfer gekocht und theilweise wieder an die Götter geopfert werden. Die allgemeine Norm eines solchen pâkayajna beschreiben uns Pâr. 1, 1 und Âçv. 1, 3 im Allgemeinen, ausführlicher Gobh. im ersten prapâṭhaka, mit Anschlufs an

---

*) Wenn der Erste der weifsen Hälfte des mâgha (I), wie im Jyotisham angegeben, mit der Winterwende zusammenfällt, so ist der erste vaiçâkha (IV) identisch mit dem Frühlingsaequinoktium: der Neumondstag fällt auf den 30sten vaiçâkha. d. H.

das Vollmondsopfer und Çâṅkh. 1, 7—9 bei Gelegenheit des Opfers nach der Verlobung.

Werbung.

Sehr nachdrücklich wird in den Sûtren wie bei Manu anempfohlen, ein Mädchen zu wählen, welches mit den erforderlichen lakshaṇa (Wahrzeichen) ausgestattet sei. Ueber das wirkliche Vorhandensein derselben entschied, im Fall der Schwierigkeit anderer Beweisführung, das Loos. Der Gebrauch, den uns Gobh. 2, 1 und Âçv. 1, 5 erzählen, ist gewifs ein sehr alter*), obschon damals vielleicht nur noch landschaftlicher. Wir lassen hier die beiden Darstellungen dieses merkwürdigen Gebrauches folgen, zuerst die des Gobhila: 1. puṇye nakshatre dârân kurvîta | 2. lakshaṇapraçastân kuçalena | 3. tadalâbhe piṇḍân, vedyâḥ sîtâyâ hradâd goshṭhâc catushpathâd âdevanâd âdahanâd iriṇât, sarvebhyaḥ sambhâryaṃ navamaṃ, samân kṛitalakshaṇân pâṇâv âdhâya kumâryâ upanâmayed | 4. ṛitam eva prathamam**) ṛitaṃ nâ'tyeti kaç canâ 'ta iyaṃ***) pṛithivî çritâ sarvam idam asau bhûyâd iti tasyâ nâma gṛihîtvai'shâm ekaṃ gṛihâṇeti brûyât | 5. pûrveshâṃ caturṇâṃ gṛihṇantîm upayachet | 6. sambhâryam api tv eke. „An einem durch ein günstiges nakshatra bezeichneten Tage soll er sich ein Weib nehmen, die nach dem richtigen Brauche durch den Besitz aller Wahrzeichen †) preiswürdig ist. Wenn er eine

*) Auch bei uns sind dergl. Brautproben, nur freilich nicht direkte, öffentliche, noch zahlreich im Brauch: vgl. über das Looswerfen bei Hochzeiten Weinhold p. 256 und z. B. Schönwerth 1, 51 (der Bursche, der sein Mädchen das erste Mal ausführt, stellt eine Probe an, um zu erkennen, was für ein Weib er an ihr bekommen werde: er läfst Käse bringen und schneidet ihn auf ohne ihn zu schaben. Ifst das Mädchen den Käse, wie er liegt ohne ihn zu putzen, so wird sie sicher eine unreinliche Hausfrau etc.). d. H.

) prathamam, viersilbig. *) iyam, einsilbig zu lesen. d. H.

†) Vgl. den Spruch bei Gobh. 2, 3, 5 (s. im Verlauf). d. H.

solche nicht finden kann, so nimmt er [bei der Wahl einer anderen] kleine Erdschollen in die Hand von einem Opferplatz, von einer Ackerfurche, von einem See, von einem Kuhstall, von einem Kreuzweg, einem Spielplatz, einer Brandstätte und von einem unfruchtbaren Stück Heideland und als neunte eine aus allen anderen gemischte; alle sind von gleicher Gröſse, aber durch Zeichen von einander unterschieden. Damit naht er dem Mädchen und sagt: „Die Ordnung war zu allererst und Niemand überschreitet sie. In dieser Ordnung ruht die Erde! Möge die hier alles dies sein". Indem er dabei ihren Namen nennt, sagt er: „Nimm eine von diesen Schollen". Wenn sie eine von den vier ersten nimmt, soll er sie heirathen; Einige sagen: auch wenn sie die neunte ergreift.

Âçvalâyana stellt die Sache folgendermaſsen dar*):

1. kulam agre parîksheta ye mâtṛitaḥ pitṛitaç ceti yathoktaṃ purastâd | 2. buddhimate kanyâṃ prayached | 3. buddhirûpaçîlalakshaṇasaṃpannâm arogâm upayacheta | 4. durvijneyâni lakshaṇâny**) | 5. ashṭau piṇḍân kṛitva „ṛitam***) agre****) prathamaṃ jajna ṛite satyaṃ pratishṭhitaṃ yad iyaṃ †) kumâry abhijâtâ tad iyam iha ††) pratipadyatâṃ yat satyaṃ †††) tad dṛiçyatâm" iti piṇḍân abhimantrya kumârîṃ brûyâd „eshâm ekaṃ gṛihâṇeti" | 6. kshetrâc ced ubhayataḥsasyâd gṛihṇîyâd annavaty asyâḥ prajâ bhavishyatîti vidyâd | 7. goshṭhât paçumatî | 8. vedipurîshâd

*) Vgl. Mitâksharâ zu Yâjn. 1, 52 fol. 6a: die Reihenfolge in der Aufzählung der acht piṇḍa ist daselbst fehlerhaft. d. H.

**) Man möchte lakshaṇânîty erwarten. d. H.

***) Vgl. Pâṇ. 6, 1, 128. Beide Handschriften haben diese Lesart.

****) ṛitam agre, dreisilbig zu lesen. — †) iyam, einsilbig. d. H.

††) iyam iha, zweisilbig. Das Beste ist also wohl eines der beiden Wörter, iyam etwa, zu streichen. d. H.

†††) satyam, dreisilbig. d. H.

brahmavarcasviny | 9. avidâsino hradât sarvasampannâ | 10. ''devanât kitavî | 11. catushpathâd vipravrâjinî | 12. 'riṇâd adhanyâ | 13. çmaçânât patighnî. [Der Vater des Mädchens] möge sich zuerst nach der Familie erkundigen [mit den herkömmlichen Fragen], welches [seine Verwandten] väterlicher- und mütterlicherseits sind. In der Weise, wie dies vorher gesagt wurde (d. h. mit den im vorigen Kapitel erwähnten Opfern und Sprüchen)*), möge er das Mädchen einem weisen Manne zur Ehe geben. Der Mann soll ein Mädchen heirathen, welches klug, schön, tugendhaft, mit allen Wahrzeichen ausgestattet und nicht krank ist. [Çâñkh. 1, 5, 5—10 sagt in dieser Hinsicht: kumâryai pâṇiṃ gṛihṇîyâd | yâ lakshaṇasampannâ syâd | yasyâ abhyâtmam añgâni syuḥ | samâḥ keçàntâ(ḥ) | âvartâv api yasyai syâtâm pradakshiṇau grîvâyâm | shaḍ vîrân janayishyatîti**). Vgl. Yâjnavalkya 1, 52. 53]. Das Vorhandensein dieser Wahrzeichen ist aber [zuweilen] schwer zu erkennen [und dazu dient folgende Probe]. Er macht acht Erdschollen zurecht und sagt: „Die ewige Ordnung entstand vormals zuerst; auf sie stützt sich die Wahrheit. Wofür dieses Mädchen geboren ist, dazu möge sie hier (bei dieser Loosung) kommen. Was wahr ist, das möge sich zeigen". Wenn er so diese Erdschollen angesprochen hat, so spricht er zu dem Mädchen: „Ergreife eine von diesen". Nimmt sie von dem

*) Diese Uebersetzung scheint mir irrig. Die Worte yathoktam purastât gehören vielmehr zum Vorhergehenden d.i. zu den durch iti als Citat markirten Worten, und involviren resp. eine Zurückbeziehung auf das çrautasûtram des Âçval. Ebenso heifst es in §. 23: ṛitvijo vṛiṇîte 'nyûnâtiriktâñgân ye mâtritaḥ pitṛitaç ceti yathoktam purastât | Ich vermag indefs die Stelle im Âçv. çr. nicht nachzuweisen. Vgl. Yâjnav. I, 53. d.H.

**) „Ihre Glieder sollen zu sich im richtigen Verhältnisse stehen (Nâr. hṛidayâbhimukhânîva), ihre Haare glatt sein, und sie soll zwei nach rechts hin sich wendende Wirbel im Halse (d. i. wohl Grübchen im Nacken?) haben: die wird ihm sechs Söhne gebären." — Wenn die Wirbel nach links gehen, ist dies ein unglückliches Zeichen, s. Kauç. 124 (Omina p. 390-1). d.H.

auf beiden Seiten (d. i. wohl zweimal im Jahre?) Frucht tragenden Felde, so möge er daraus abnehmen, daſs ihre Nachkommenschaft stets mit Speise versehen sein wird. Nimmt sie den Klumpen Erde aus dem Kuhstall, so wird sie*) reich an Heerden sein; nimmt sie von dem Staube des Opferplatzes, so wird sie im brahman-Glanz strahlen**); wenn den Klumpen aus einem nicht versiegenden See, so ist sie in Allem Gedeihen habend***); wenn den Klumpen Erde, der von einem Spielplatz herrührt, so ist sie spielsüchtig****); wenn den von einem Kreuzweg genommenen, so ist sie unstet umherschweifend †); wenn von einem unfruchtbaren Landstrich, so ist sie arm an Ernte ††); wenn sie endlich den von einem Begräbniſsplatz genommenen Klumpen nimmt, so wird sie ihren Gatten tödten †††).

Das Anhalten um die Braut beim Vater oder den sonstigen Verwandten geschah durch besondere Brautwerber, die aus den nächsten Anverwandten des Bräutigams genommen wurden. Der Hergang wird erzählt bei Çâñkh. 1, 6. Die Brautwerber ziehen mit Blumen, Früchten und dgl. versehen unter dem Segenswunsch des Bräutigams (der also zu Hause bleibt) nach dem Hause der Braut und melden sich dem Vater derselben mit ihren Namen, und sagen ihr Begehr. Das ganze Haus versammelt sich und man sitzt nun nieder zur Besprechung der Angelegenheit;

*) die Nachkommenschaft? oder das Mädchen? Besser wohl (wegen 11 und 13) letzteres: so auch Mit., wo dhânyavatî, reich an Getreide. d. H.

**) d. i. sich durch die Kenntniſs der heiligen Werke auszeichnen: agnihotraparâ Mitâksh., eifrig in der Pflege des Feuers. d. H.

***) vivekinî caturâ sarvajanârcanaparâ, d. i. klug, geschickt, freundlich gegen alle Leute Mitâksh. d. H.

****) rogiṇî, kränklich Mitâksh. — †) vyabhicâriṇî, unkeusch M. d. H.

††) bandhyâ, kinderlos Mitâksh. d. H.

†††) d. i. überleben: vidhavâ, Wittwe Mitâksh. d. H.

die Verwandten der Braut sitzen mit dem Gesicht nach Osten, die des Bräutigams ihnen gegenüber. Die Brautwerber erzählen nun die Geschlechtsreihe ihres Schützlings und erbitten für ihn die Braut. Sind beide Theile einverstanden, so berühren alle zusammen als symbolischen Akt der Vereinigung beider Familien eine mit Blumen, gerösteten und ungerösteten Gerstenkörnern, Früchten und Gold gefüllte Schaale (pûrṇapâtrî), deren mystische Kraft durch Sprüche gepriesen wird. Dieser Theil der Ceremonie wird dann damit beschlossen, dafs der Lehrer (Hauspriester? âcâryaḥ: des Bräutigams?) die Schaale der Braut auf den Kopf setzt und ihr Nachkommenschaft und alles Glück wünscht, was an die *καταχυσματα* der Griechen erinnert, mit denen die Braut bei der Ankunft im Hause des Bräutigams überschüttet wurde, um symbolisch die ihr gewünschte Fruchtbarkeit anzudeuten. — Wir lassen hier den Text folgen:

1. jâyâm upagrahîshyamâṇo 'nṛiksharâ iti (S. 23) varakân gachato 'numantrayate | 2. 'bhigamane pushpaphalayavân âdâyodakumbhaṃ câ | 3. 'yam aham bho iti triḥ procyo | 4. 'dite prâñmukhâ gṛihyâḥ pratyañmukhâ âvahamânâ gotranâmâny anukîrtayantaḥ kanyâṃ varayanty | 5. ubhayato rucite pûrṇapâtrîm abhimṛiçanti pushpâkshataphalayavahiraṇyamiçrâm, anâdhṛishṭam asy anâdhṛishyam, devânâm ojo 'nabhiçasty abhiçastipâḥ, anabhiçastenyam añjasâ satyam upageshaṃ suvite mâ dhâ ity | 6. â naḥ prajâm iti (S. 43) kanyâyâ âcârya utthâya mûrdhani karoti „prajâṃ tvayi dadhâmi paçûñs tvayi dadhâmi tejo brahmavarcasaṃ tvayi dadhâmîti“. Der Comm. versteht unter den Brautwerbern den Vater des Bräutigams und die nächsten Anverwandten, nebst dem âcârya, Lehrer, desselben:

unter den mitgebrachten Geschenken zählt er Jasmin, Kokosnüsse, wohlschmeckende Efswaaren, aufserdem noch ein hübsches Kleid und Schmucksachen auf. Die Schaale, die sie um der gegenseitigen Einmüthigkeit willen und um Beleidigung fern zu halten (adrohâya ca) berühren *), ist von Rohr und von Wurzeln des Suvarṇa u. a. Er setzt noch hinzu, dafs auch andre Leute herbeikommen, um diese Festlichkeit zu sehen. — Nach dieser Zusage folgt bei Çâñkhâyana 1, 7—9 ein sehr ausführlich geschilderter âjyahoma, den (der Bräutigam, Schol.) in seinem eignen Feuer darbringt. Dieser „Verlobungs-homa (pratiçrute homakalpaḥ) ist, heifst es dann weiter in 10, 1., die Norm für alle bhûtikarman (Werke um des Gedeihens willen, d. i. alle smârta-Ceremonieen, wie jâtakarman und dergl., resp. alle upanayanâdayaḥ saṃskârâḥ, Schol. zu 12, 13), für alle âjyâhuti, alle çâkhâpaçu, alle caru und pâkayajna, auch für die im çrauta-Ritual erwähnten dergl., und wird daher eben, als erstes Opfer der Art, das der Bräutigam selbst darbringt, so ausführlich geschildert. Da sich nur wenig speciell auf die Hochzeit Bezügliches dabei erwähnt findet, so sehen wir hier ganz davon ab. In §. 11 folgt dann eine vom Schol.

Indrâṇîkarman

genannte Ceremonie. Den Grund zu dieser Benennung hat er wohl selbst nicht gewufst, da die Indrâṇî dem späteren

*) Es erinnert dies an die mit demselben Verse (VS. 5, 5) begangene tânûnaptra-Feier im çrauta-Ritual, eine an tanûnaptar (den Wind) als Zeugen gerichtete beschwörende Anrufung, verbunden mit gemeinsamer Berührung einer âjya-Spende (die daher auch selbst tânûnaptram heifst) durch sämmtliche Priester und den Opfernden, behufs gemeinsamen Vorgehens beim Soma-Opfer, unmittelbar nach der âtithya genannten Einleitungsfeier: s. Kâty. 8, 1, 24. 26. Çatap. 3, 4, 2, 8. 9. 3, 1 ff. Çâñkh. 5, 8, 1 ff. Lâṭy. 5, 6, 6. d. H.

Bewuſstsein ganz entfremdet war; wenigstens erklärt er sich nicht darüber. Ob vielleicht die Beschützung des Hauswesens eine Seite dieser Göttinn war, darüber läſst sich bei dem nicht zu häufigen Vorkommen derselben im Veda nicht gut entscheiden; im AV. 14, 2, 31 (vgl. S. 51) aber scheint sie der Braut als das Muster einer thätigen Hausfrau vorgestellt zu werden. Danach dürfte man vielleicht in der folgenden Ceremonie eine Inauguration der Braut in den neuen Wirkungskreis, den sie fortan im Hause des Mannes übernehmen soll, zu erkennen haben.

Die Darstellung derselben bei Çâñkhâyana lautet wie folgt:

1. athaitâṃ râtrîṃ çvas tṛitîyâṃ vâ kanyâṃ vakshyantîti | 2. tasyâṃ râtryâm atîte niçâkâle sarvaushadhiphalottamaiḥ surabhimiçraiḥ saçiraskâṃ kanyâm âplâvya | 3. raktam ahataṃ vâ vâsaḥ paridhâya | 4. paçcâd agneḥ kanyâm upaveçyâ 'nvârabdhâyâm mahâvyâhṛitibhir hutvâ "jyâhutîr juhoty agnaye somâya prajâpataye mitrâya varuṇâye 'ndrâṇyai gandharvâya bhagâya pûshṇe tvashṭre bṛihaspataye râjne pratyânîkâyeti | 5. catasro 'shṭau vâ'vidhavâḥ çâkapiṇḍîbhiḥ surayâ'nnena ca tarpayitvâ catur ânartanaṃ kuryur | 6. etâ eva devatâḥ puṅso | 7. vaiçravaṇam îçânaṃ câ | 8. 'to brâhmaṇabhojanam. An einem der drei Tage, wo es heiſst: heute oder morgen oder übermorgen werden sie die Braut heimführen, möge nun er (wer? nach Nâr. der als Brautwerber gekommene âcârya des Bräutigams), wenn es Morgen wird, das Mädchen vom Kopfe ab *) begieſsen [aus Gefäſsen), in denen sich allerlei [Heil-]

*) Das Baden des Hauptes sei Nichtwittwen untersagt, bemerkt Nâr., daher hier die ausdrückliche Gestattung.

Kräuter und ausgezeichnete Früchte, vermischt mit wohlriechenden Stoffen, befinden. Dann möge er *) ein rothes oder ein noch nicht gewaschenes [weifses, Nâr.] Kleid umthun und das Mädchen westlich vom Feuer niedersitzen lassen. Indem er nun ihre Hand erfafst, opfert er zunächst (viermal) mit den vier mahâvyâhṛiti-Formeln und bringt sodann (noch andre 13) âjya-Opfer dar **), dem Agni, Soma, Prajâpati, Mitra, Varuṇa, Indra, der Indrâṇî, dem Gandharva, Bhaga, Pûshan, Tvashṭar, Bṛihaspati und dem Râjan pratyânîka. (Ueber den letzten will ich, da es mir an weiteren Anhaltspunkten fehlt, keinen Erklärungsversuch machen; Nâr. verräth eigentlich auch nur seine gänzliche Rathlosigkeit, wenn er sagt: râjne pratyânîkâyety etad ekam eva padaṃ, na padadvayaṃ, pratyânîkaguṇaviçishṭâya râjne ity arthaḥ). Dann mögen vier oder acht junge (wörtlich: noch nicht verwittwete) Frauen ***), welche vorher mit Kuchen (?), mit Wein (Bier?) und Speise zu erfreuen sind, viermal einen Tanz aufführen. (Nâr.: çâkapiṇḍîbhiḥ çâkair mâdakaiḥ (? modakaiḥ?) pishṭapiṇḍyas tâbhiḥ, surayâ paishṭy-âdikayâ, annena pâyasâdinâ mâdakena (moda°?) tâs tarpayitvâ bhojanaṃ kârayitvâ catuḥ caturvidham ânartanaṃ nṛityaṃ kuryur nṛityagîtavâdanâdibhiḥ caturvidham). Dieselben Gottheiten sind des Mannes ****), bei welchem aber noch Vaiçravaṇa (Ku-

*) ihr? oder: sich? die Variante paridhâpya würde für das Mädchen entscheiden: da dieses indefs unmittelbar vorher und nachher direkt als Objekt genannt ist, so kann sie gerade hier eben nicht Objekt sein. d. H.

**) Da für diese dreizehn Spenden keine Sprüche genannt sind, so geschieht nach der allgemeinen Regel (Çâṅkh. g. 1, 9) deren Darbringung nur mit dem Rufe: amushyai svâhâ, der und der Gottheit sei Heilgrufs! d. H.

***) Also den pronubae der Römer entsprechend. Nach Nâr sollen es wegen des surâ-Trinkens nur Çûdra-Frauen sein: doch ist dies wohl nur sekundärer Purismus. d. H.

****) Die âjya-Opfer finden somit sowohl für die Braut als für den Bräutigam, und zwar nach Nâr. resp. sowohl in dem Hause der Braut als

vera) und Îçâna (Rudra) hinzuzufügen sind. Darauf findet (je) eine Speisung von Brâhmaṇen statt. (Nâr.: varasyâpi tasyâṃ râtryâm madhyarâtrâd uttarakâle pûrvoktaprakâreṇa snapanaṃ kârayitvâ devatânâṃ yajanaṃ kuryât | e t â ukta-devatâ e v a bhavanti iti | api ca v a i ç r a v a ṇ a m î ç â n a ṃ ca caturthyantaṃ (mit der Endung des Dativs) juhuyât | etâvatâ kanyâgṛihe mahâvyâhṛityâdikâ râjne pratyânîkâ-yetyantâḥ s a p t a d a ç aiva devatâḥ | varagṛihe mahâvyâhṛi-tyâdikâ îçânaparyantâ e k o n a v i ṅ ç a t i r devatâḥ | anyan nartanâdikaṃ samânaṃ || a t o nartanânantaraṃ kanyâgṛihe varagṛihe (ca) prâtar b r â h m a ṇ a b h o j a n a saṃkalpaḥ, kar-mâpavarge brâhmaṇabhojanam ity uktatvât (Çâṅkh. 1, 2, 1) ekaikam eva | tataḥ çaṃ na indrâgnî iti (Ṛ. 7, 35, 1) kar-masamâpanaṃ | iti i n d r â ṇ î karma.)

Âçv. 1, 4 erwähnt als der Hochzeit vorhergehend (und also an diesen Ort gehörig) nur vier âjya-Opfer an Agni, wozu er auch vier entsprechende Sprüche angibt: 1. udag-ayana âpûryamâṇapakshe kalyâṇe nakshatre caulakarmo-panayanagodânavivâhâḥ | 2. sârvakâlam e k e vivâhaṃ | 3. te-shâm purastâc catasra âjyâhutîr juhuyâd „agna âyûṅshi pavasa“ iti tisṛibhiḥ „prajâpate na tvad etâny anya“ iti ca | 4. vyâhṛitibhir vâ | 5. samuccayam e k e | 6. n a i' k e kâm cana | 7. „tvam aryamâ bhavasi yat kanînâm“ iti vivâhe caturthî. Das Haarschneiden, die Einführung in die Schule, das Kürzen des Backenbartes und die Hochzeit geschehen, wenn die Sonne in dem nördlichen Gange steht, in der

---

in dem des Bräutigams (!) statt, mit dem Unterschiede, dafs bei letz-terem eben noch diese zwei neuen âjya-Spenden hinzutreten. — Jedenfalls kann wenigstens der Bräutigam selbst nicht derjenige sein, welcher die Braut begiefst und die 13 âjya-Spenden opfert: denn es müfste dann. â t m a n o hei-fsen (nicht: puṅso). d. H.

lichten Hälfte des Monats*) und unter einem glücklichen nakshatra**). Die Hochzeit lassen Einige zu jeder Zeit vor sich gehen. Vor allen diesen Handlungen opfert man vier âjya-Opfer je mit einem der vier Verse Ṛ. 9, 66, 19—21. 10, 121, 10: dabei wird beliebig noch je eine der vier vyâhṛiti-Formeln gesprochen (bhûḥ svâhâ | bhuvaḥ svâhâ | svaḥ svâhâ |

*) Auch bei uns wird die Trauung bei abnehmendem Monde örtlich als unheilvoll betrachtet, s. Schönwerth 1, 91. d. H.

**) Ueber die günstigen nakshatra für die Hochzeit s. den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra p. 311-2. 364-6. Nâr. zu Çâṅkh. 1, 5, 5 (udagayana âpûryamâṇapakshe puṇyâhe) bringt dafür folgenden Spruch (im rathoddhatâ-Metrum) bei: mûlamaitramṛigarohiṇîkaraiḥ paushṇamârutamaghottarânvitaiḥ | nirvidhâbhir (?) uḍubhir mṛigîdṛiçâm pâṇipîḍanavidhir vidhîyate || Danach sind aufser den von Pâraskara 1, 4, 5 angegebenen nakshatra, nämlich mṛiga 3, rohiṇî 2, mârutam d. i. svâti 13, und den drei mit einer uttarâ verbundenen, d. i. 9. 18. 24 mit Ausschlufs [so bei Pâr.], resp. 9. 10. 18. 19. 23. 24 mit Einschlufs der uttarâ, auch noch mûla 17, maitram d. i. anurâdha 15, paushṇa d. i. revatî 26 und maghâ 8 dazu geeignet. — Für die passenden Monate findet sich ibid. ein Spruch aus der ratnamâlâ (in praharshiṇî): nâ "shâḍhaprabhṛiticatushṭaye vivâho, no paushe, na ca madhusaṃjnite vidheyaḥ | nai 'vâ 'staṃgatavati bhârgave na jîve, vṛiddhatve na khalu tayor, na bâlabhâve || Danach sind die vier Monate von âshâḍha VI—IX ab, also âshâḍha, çrâvaṇa, praushṭhapada, âçvayuja, ferner pausha XII und madhu d. i. für die Zeit dieses Werkes offenbar caitra III (nicht phâlguna II) nicht geeignet zur Hochzeit; es sind dies, wenn wir nach der Angabe des jyotisham den Ersten des mâgha I für die Winterwende (Thauzeit), den Ersten des çrâvaṇa für die Sommerwende (Regenzeit) ansetzen, die vier Monate, welche den Schlufs des Sommers, die Regenzeit und den Anfang des Herbstes bilden, sodann der Monat vor der Winterwende (Schlufs des Winters) und der Monat vor dem Frühlingsaequinoktium (Anfang des Frühlings). Danach bleiben zur Disposition die Monate mâgha I, phâlguna II, vaiçâkha IV. jyaishṭha V, kârttika X und mârgaçîrsha XI, welche letzteren beiden aber nicht zum udagayanam gehören, wie doch der Text fordert. Mit dieser Forderung des Textes steht freilich auch Kauç. 75, 1 in direktem Widerspruch, wo ausdrücklich die Zeit vom Vollmond des kârttika X bis zu dem des vaiçâkha IV, also ungefähr Herbstaequinoktium bis Frühlingsaequinoktium, dafür angesetzt wird. [Ueber Herbst- und Winters-Anfang, als die gewöhnliche Zeit zum Heirathen auch bei uns, s. Kuhn westphäl. Sagen 2, 36. 37: ebenso bei den Griechen, Hermann griech. Privat-Alterthümer p. 149]. — Die Angabe im zweiten Hemistich des Verses aus der ratnamâlâ, dafs die Hochzeit nicht stattfinden solle, wenn Venus (bhârgava) oder Jupiter (jîva) entweder untergegangen, oder alt d. i. dem Untergange nahe sind, oder wenn sie noch jung sind, d. i. noch nicht hoch über dem Horizonte stehen, somit also nur dann stattzufinden hat, wenn beide Planeten in voller Pracht am Himmel strahlen, ist natürlich eine ganz sekundäre Zuthat: die Beziehung der Venus auf die Liebe weist darin wohl deutlich genug auf Entlehnung aus griechischer Astrologie hin. d. H.

bhûr bhuvaḥ svaḥ svâhâ | nach Nârâyana). Einige wünschen diese alle zusammen (d. h. nicht einzeln je zwischen die Verse vertheilt, sondern je am Schlufs alle zusammen hintereinander hergesagt), Andere aber gar keine [vyâhṛiti]. Bei der Hochzeit sagt man als vierten Vers (nicht Ṛ. 10, 121, 10, sondern) Ṛ. 5, 3, 2.

Von Interesse ist es zu vergleichen, was die spätere, bekanntlich in Bezug auf die Hochzeitsfeierlichkeiten geradezu maafslos gewordene Sitte diesen im Ganzen nur kärglichen Angaben gegenüber bietet. Reichlichen Aufschlufs darüber vermag uns die an Pâraskara sich anlehnende vivâhapaddhati (Verz. d. B. S. H. 1048) zu geben, aus deren Wust von Precationen, Heiligsprechungen, Beschwörungsformeln und Nebenceremonien etwa folgendes als die der eigentlichen Hochzeit vorausgehenden Feierlichkeiten kurz herausgehoben werden möchte.

Darreichung von pûga (Betelnüssen), dann arghadâna bei Ankunft des Bräutigams. Der Vater des Mädchens nimmt sieben pûga-Früchte und setzt sich mit dem Gesicht nach Norden. Dem Bräutigam, sowie den Aelteren der Familie werden die Füfse gewaschen. Dann wäscht man sich selbst die Füfse. Gegenseitige Beglückwünschung. Der Vater der Braut gibt dem Bräutigam die sieben Früchte in die Hand mit einem Spruch, der die dadurch bewirkte Anhänglichkeit des Mädchens an den Bräutigam ausspricht. Besprengung mit geweihtem Wasser. Geschenk von Gold an die Brâhmaṇen. puṇyâhavâcanam. — Der Bruder der Braut und das Gesinde essen Ghee und Zuckerwerk (guḍa). Diesen allen gibt der Vater des Bräutigams Kokosnüsse (nâlikera). — Der Vater des Bräutigams geht mit Gefolge in das Haus der Braut; er bringt verschiedene Geschenke

mit. Man schenkt sich gegenseitig Kokosnüsse. Die Ankömmlinge werden mit pûgîphala beehrt und die Verwandten noch mit anderen Geschenken. Auch Zuckerwerk in viereckigen Figuren hat der Vater des Bräutigams bereitet und vertheilt es an die Verwandten, die er noch mit Augensalbe bestreicht. Die Braut wird dann mit Silber- und Goldschmuck beschenkt und ihr ein Kleid angelegt. Auch sie bekommt sieben Betelnüsse und wird mit Wasser besprengt. Es wird allerlei Speise gekocht. Frauen reiben den Bräutigam mit allerlei Wohlgerüchen ein und dabei figurirt seine Tante (pitṛishvasâ fol. 4b.) in gelbem Kleide. Ihre Funktionen dabei sind mir aber unklar geblieben. — Braut und Bräutigam treten, mit dem Gesicht nach Osten, ein, und eine Verwandte ebenfalls in gelbem Kleide streut aus einem Worfelgefäfs Reis auf sein oder ihr Haupt und bindet an die rechte Hand des Bräutigams, an die linke der Braut einen eisernen Ring (lohamudrikâ). Dann folgen (fol. 5b bis 15b) zwei Arten des Manenopfers, nândîmukhaçrâddha und âbhyudayikaçrâddha. — Der Bräutigam geht mit einem Gefäfs voll Früchten und verschiedenen Toilettengegenständen ins Haus seines Schwiegervaters, begleitet von seinen Verwandten, die sich an der Stirn mit saffranrothen Strichen gezeichnet haben. Er besprengt sie mit Wasser und legt einen silbernen Schmuck an. Die Braut gibt ihm hingegen Betelnufs, Sandel, eine Opferschnur, ein Kleid, einen Fingerring und Ohrringe. Er wird besprengt. — Die Mutter der Braut geht (fol. 16b) in Begleitung mehrerer Frauen ins Haus des Bräutigams. Nachdem sie sich auf einem Sessel niedergelassen hat, läfst sie den Bräutigam durch Frauen aus einem viereckigen Gefäfs besprengen. Der Bruder des Mädchens gibt dem Bräutigam Kokos-

nüsse, ein paar Schuhe, ein neues Kleid und eine Opferschnur. Der Bräutigam besalbt dafür ihnen allen das Haar mit Wohlgerüchen, verehrt ihnen Kleider und vollzieht das ârâtrika. — Nachher reitet der Brautigam in Begleitung seiner Verwandten unter Musikschall wieder einmal nach dem Hause des Schwiegervaters, wo er sich dann es gefallen lassen mufs, dafs die Braut, an die Hausthür tretend, seine beiden Füfse in einen kleinen Brunnen (wohl einen Waschzober?) setzt: dafs deren Mutter (ihn? das Objekt fehlt) mit einer Mörserkeule etc. stampft (d. i. doch wohl zerbläut)*), (ihm) dann ein safranfarbenes Kleid über den Hals wirft, und (ihn) schliefslich bei der Nase ins Haus führt! (tataḥ var*o* [!] sarvaiḥ parivṛito açvârûḍho mahadvâdyamânena çvaçuragṛihe gachet, tataḥ kanyâ gṛihadvâre [hs. gṛihe dvâre] âgatya varapâdau cuṇṭikâyâṃ dadhâti [hs. cuṭikâṃ dadâti], tataḥ kanyâmâtâ musalâdinâ [hs. °ça°] peshanaṃ [hs. po°] karoti, tataḥ kusumbhavastraṃ kaṇṭhe [hs. kaṭhe] prakshipya nâsikâṃ dhṛitvâ gṛihamadhye ânayati iti âcâraḥ samâptaḥ). Nach dieser weitläuftigen Ausdehnung der Sponsalien folgt dann eine Darstellung der eigentlichen Hochzeit (fol. 17a), welche, abgesehen von einem langen Excurs auf fol. 23a—30a über allerlei nicht zur Sache gehörigen theologischen Wissenskram, derjenigen des Pâraskara fast Schritt für Schritt folgt und nur wenige unbedeutende Zusätze enthält.

Mit dem indrâṇîkarman — um den Faden hier wieder aufzunehmen — ist nun der erste Theil des vivâha-

*) Das Durchprügeln des Bräutigams ist auch bei uns Sitte, zwar nicht durch die Schwiegermutter, dafür aber durch die Hochzeitsgäste, die dies Amt wohl noch nachdrücklicher üben: der Sinn ist freilich in beiden Fällen wohl etwas verschieden. Vgl. Kuhn, Westphälische Sagen 2, 42. Weinhold p. 262. d. H.

Ceremoniells, das **Verlöbnifs**, als geschlossen zu betrachten; die Handlungen, die nun folgen, gehören schon zu der **Hochzeit** im engeren Sinn und beginnen zuvörderst mit dem feierlichen

Empfang des Bräutigams.

Hübsche junge Frauen geleiten den Bräutigam, der sich gebadet und geschmückt hat, in das Haus der Braut. Nach Çâṅkh. 1, 12 zu schliefsen, trieben diese unterwegs mit ihm allerlei Scherz*) und verlangten Manches von ihm, wozu er sich schwer anstellig zeigen mochte. Er mufste aber, was sie verlangten, erfüllen und durfte ihnen nur nicht zu Willen sein, wenn sie ihm etwa den Genufs verbotener Speise oder, was sonst Sünde war, zumutheten: 1. snâtaṃ kṛitamaṅgalaṃ varam avidhavâḥ subhagâ yuvatyaḥ kumâryai veçma prapâdayanti | 2. tâsâm apratikûlaḥ syâd anyatrâ 'bhakshyapâtakebhyaḥ.

Der Vater der Braut nun bereitet einen festlichen Empfang durch ein Honiggemisch, madhuparka, dessen Hergang uns Pâr. 1, 3 sehr detaillirt beschreibt. Der Text dieses Stückes aus Pâr. ist durch **Stenzler** in einem an Al. v. **Humboldt** gerichteten Programm (1855) bekannt gemacht**); wir betrachten hier nur kurz den Verlauf, so weit er auf die Hochzeit Anwendung findet, mit gelegentlicher Anziehung einzelner Notizen aus Jayarâma, Kâmadeva und Vâsudeva zu Pâraskara und Râmacandra zu Çâṅkh. 1, 12.

Der Schwiegervater läfst von den Dienern einen Sitz von Kuça-Gras herbeischaffen, ferner einen Schemel für

---

*) Vgl. das eben (p. 300) aus der vivâhapaddhati Angeführte, wo die Braut selbst und deren Mutter ihm allerlei Schabernack anthun.

**) Vgl. Z. d. D. M. G. 10, 580 und s. Colebrooke 1, 205 ff. d. H.

die Füſse, Waschwasser für dieselben, und die Ehrengabe bestehend in einem Gefäſs mit Wasser (Jay.: arghaçabdenodapâtram evocyate) sammt einer Zuthat von Gräsern und Kräutern (Kâmad.: argham amṛinmayapâtrasthitam sakuçajaladûrvâcandanâkshatasamanvitam), endlich den madhuparka, eine aus Milch, Honig und Butter bereitete Speise. Die Beischaffung dieser Utensilien wird noch besonders durch einen Brâhmaṇen oder sonst Jemand controlirt, der die Gegenstände alle einzeln dreimal beim Namen nennt. Der Bräutigam nimmt nun zuerst das Polster in Empfang und setzt sich darauf mit einem Spruch, in welchem er wünscht, seine Feinde ebenso unterzutreten wie dieses Polster. Nachdem er sich dann die Füſse gebadet hat, wird ihm ein zweiter Bündel Kuça-Gras unter dieselben gelegt. Er empfängt darauf die Ehrengabe, bestehend aus jenem Wassergefäſs, gefüllt mit Wasser zum Spülen des Mundes. Einen Theil dieses Wassers weiht er dem Urquell alles Wassers, dem Meere, indem er es mit einem darauf bezüglichen Spruch nach Norden oder Osten auswirft. Mit dem übrigen Wasser spült er sich unter Hersagung dreier Sprüche aus dem Veda dreimal den Mund aus und bereitet sich so vor zum Genuſs des madhuparka. Es wird ihm dann der madhuparka in einem verdeckten Gefäſs gebracht und aufgedeckt. Mit verschiedenen Sprüchen sieht er erst hinein, nimmt ihn dann in Empfang, faſst ihn mit der linken Hand und läſst einen Theil davon ins Feuer. Dann kostet er dreimal davon mit drei besonderen Sprüchen und kommt jetzt erst zum ruhigen Genuſs des Uebrigen. Nach der Mahlzeit spült er sich den Mund und berührt die verschiedenen Sinnesorgane, zur Weihe derselben, mit Wasser. Zum Schluſs

dieser Ceremonie bringt der Schwiegervater eine Kuh herbei; mit dem Schwerdte in der Hand ruft er dreimal das Wort „Kuh“ aus*). Die Absicht, dieselbe zum Festschmaus zu schlachten, verhindert aber der Bräutigam; er nimmt sie entgegen und läfst sie frei, indem er in zwei begleitenden Sprüchen dieses Verfahren als das gottgefälligere und als ein von Sünden befreiendes darstellt. Diese Kuh wird dann abgeführt nach dem Hause des Bräutigams, wo sie ihm sein Lehrer bei der Zurückkunft mit einem madhuparka als Ehrengeschenk dedicirt. Diese, wie man sieht, sehr wohlfeile Gelegenheit, dem Schüler ein Geschenk zu machen, empfiehlt Râm. bei Erklärung der Stelle Çâñkh. 1, 12, 10. Es wird daselbst nämlich der in diesem Zusammenhang stattfindende madhuparka nur mit den Worten angedeutet: vivâhe gâm arhayitvâ gṛiheshu gâṃ te mâdhuparkikyau, und Râm. bemerkt dazu: tyâgapakshe (wenn der Bräutigam die Kuh, die ihm zu Ehren geschlachtet werden soll, losläfst) sâ gaur vivâhyagṛiham âgatâya câ''câryeṇâ 'smai arghaḥ kâryas, tatra labdhâ ca gaur varasyaiva bhavati, während Nâr. zunächst bemerkt, dafs der Vater des Mädchens dem Bräutigam gleich nach seiner Ankunft in das Festhaus einen madhuparka, und beim Austritt aus demselben, nachdem der junge Mann sein Schwiegersohn geworden ist, den argha verehrt: unter Verweisung auf den entsprechenden Abschnitt des çrautasûtra (4, 21) fährt er sodann fort: vivâhe gâm arhayitvâ pûjayitvâ mâtâ rudrâṇâm ity ṛicaṃ japitvâ | gṛiheshu pariṇîyâ''gatir na (?) madhuparkasambandhinî(ṃ?) gâm arhayati pûjayati | tatrâcâryo madhuparkeṇâ'rgham asya varasya

*) Vergl. Gobh. 4, 10, 15 und die ausführliche Schilderung des madhuparka bei Kauç. 90—92. d. H.

karoti | te gâvau mâdhupârkikyau madhuparkasambandhinyau bhavataḥ |

Es wird nun allerdings auch erwähnt, dafs die Schlachtung der Kuh auch von dem arghya, Ehrengast, zugegeben werden kann *). Jedenfalls aber soll sich die Hochzeit durch ein Mahl, wobei Fleisch geboten wird, auszeichnen, und wenn die Kuh nicht geschlachtet wird, so soll man wenigstens Fleisch von anderen Thieren nehmen. Wir dürfen deshalb wohl annehmen, dafs in der ältesten Zeit der Empfang eines aufsergewöhnlichen Gastes immer der Tod der Kuh war **), denn die Scheu vor dem Tödten der Kühe ist der frühesten Zeit nicht eigen; der aus dem Zusammenhang des ṚV. gerissene Vers (8, 90, 15) braucht dort gar nicht als bestimmte Verhaltungsmafsregel für alle Fälle ausgesprochen zu sein.

Die Braut aber wird auf die Ankunft des Bräutigams vorbereitet durch Waschung und Weiheceremonien. (Auch bei den Griechen spielt ja das λουτρον νυμφικον eine grofse Rolle.) Es fungiren dabei nahe Verwandte und Freunde des Hauses, deren gütige Dienstleistung wohl als ein Zeichen ihrer wohlwollenden Gesinnung für diese Verbindung angesehen werden mochte. Gobh. 2, 1, 7—15 erzählt, bevor er von den Geschenken des Bräutigams an die Braut spricht, dafs ein Verwandter die mit [Abkochungen von] klîtaka (Glycyrrhiza glabra), Gerstenkörnern und Boh-

*) Das Çâñkh. çr. (4, 21) stellt dies ausdrücklich in das Belieben desselben; ebenso Lâṭy 1, 2, 12, 13. Vgl. auch Çâñkh. g. 2, 15, 1—3 (gopaçum ajam annaṃ vâ..kuryât). Kauç. 92 (nâ 'lohito madhuparko bhavati). d. H.

**) Daher goghna, Kuhtödter, Name für „Gast". — Dafs bei der Hochzeit Kühe geschlachtet wurden, dafür entscheidet S. 13. Vgl. Colebrooke 1, 204 und Çâñkh. g. 1, 16, 1: madhuparke ca some ca pitṛidaivatakarmaṇi | atraiva paçavo hiṅsyâ nâ 'nyatrety abravîn Manuḥ || d. H.

nen (mâsha, phaseolus radiatus) gebadete Braut an Haupt und Körper mit einem vorzüglichen Getränk begiefst (wie oben beim indrâṇîkarman) unter Recitirung mehrerer mit dem svâhâ-Rufe endender Sprüche *), in denen er den Liebesgott („Kâma! ich kenne deinen Namen, Berauschung heifsest du!“) anruft, dafs er der Braut den Bräutigam, den er dabei mit Namen nennt, zuführen möge. Mit zwei anderen Sprüchen befeuchtet er dann auch ihren Schoofs. Es wird nun ferner das Feuer vor dem Hause angelegt und einer von den Brautführern stellt sich verhüllt und schweigend mit einem aus stehendem Wasser **) gefüllten Gefäfs, nachdem er das Feuer umgangen hat, südlich davon, das Gesicht nach Norden gewendet, auf, während ein Anderer die Geifsel hält (mit der er später den Wagen führt). Es werden dann vier Hände voll lâja-Körner mit Mimosablättern vermischt, mit dem Worfelgefäfs hinter dem Feuer aufgesetzt, nebst dem kleineren Mahlstein ***).

7. klîtakair yavair mâshair vâ "plutâṃ suhṛit surottamena saçarîrâṃ trir mûrdhany abhishiñcet kâma veda te nâma mado nâmâ 'sîti | 8. samânayâ 'mum iti patinâma gṛihṇîyât, svâhâkârântâbhir | 9. upastham uttarâbhyâm plâ-

*) Ausführlich bei Colebrooke 1, 208. d. H.

**) dhruvâṇâm, im Gegensatz zu fliefsendem Wasser wohl Cisternen- oder Brunnen-Wasser? oder vergl. die anuguptâ âpaḥ Gobh. 1, 1, 9. 24. 5, 21., resp. die stheyâ âpaḥ Çâñkh. 1, 13, 9. d. H.

***) dṛishatputram, vgl. amâputrâ ca dṛishat Kauç. 81 (anders Âçval. g. 4, 3 amâ putro dṛishadupale kurvîta). Das Verhältnifs des kleinern obern Mahlsteins zu dem gröfseren unteren wird als das eines Kindes (resp. einer Tochter) zu seiner Mutter angesehen: vgl. Vâj. S. 1, 19 parvatî = dṛishad, pârvateyî = upalâ: und Çatap. 1, 2, 1, 17 kanîyasî hy eshâ duhiteva bhavati. — Im Âçval. g. 1, 7, 2 steht einfach: paçcâd agner dṛishadam (nicht dṛishatputram) açmânam pratishṭhâpyottarapurastâd udakumbham. Auch Çâñkh. 1, 13, 10 hat nur: açmânam, doch der Schol. erklärt dies durch: peshaṇîputrakalakshaṇam. — Ueber den Zweck der lâjâs s. p. 318-9 und des Steines p. 317. d. H.

vayej | 10. jnâtikarmaitat pâṇigrahaṇe | 11. purastâchâlâyâ upalipte 'gnir upasamâhito bhavaty | 12. atha janyânâm eko dhruvâṇâm apâṃ kalaçam pûrayitvâ sahodakumbhaḥ prâvṛito vâgyato 'greṇâ'gnim parikramya dakshiṇata udaṅmukho 'vatishṭhate | 13. prâjanenâ'nyaḥ | 14. çamîpalâçamiçrâṅç ca lâjâṅç caturañjalimâtrâñ chûrpeṇo 'pasâdayanti paçcâd agner | 15. dṛishatputraṃ ca.

Unter solchen Vorbereitungen kommt nun der Bräutigam an und es erfolgt nun nach der Ertheilung verschiedener Geschenke an die Braut von Seiten des Bräutigams

die Uebergabe des Mädchens an denselben.

Den Catalog der Geschenke giebt am ausführlichsten Çâṅkh. 1, 12, 3—9. Nachdem er von den jungen Frauen gesprochen hat, die den Bräutigam zur Braut geleiten, fährt er fort: Von ihnen entlassen, d. h. wenn sie ihren Scherz genugsam an ihm ausgelassen zu haben glauben, giebt er der Braut ein Kleid, indem er dazu den Vers S. 6 sagt (3. tâbhir anujnâto 'thâ'syai vâsaḥ prayachati raibhy âsîd iti). Pâr. 1, 4, 8. 9 unterscheidet ein vâsas und ein uttarîyam, Unter- und Oberkleid, und verbindet mit der Anlegung eines jeden einen besonderen Spruch; der erste ist: jarâṃ gacha paridhatsva vâso bhavâ kṛishṭînâm abhiçastipâvâ | çataṃ ca jîva çaradaḥ suvarcâ rayiṃ ca putrân anusaṃvyayasvâ "yushmatî 'dam paridhatsva vâsaḥ d. i. „Mögest du [mit mir ungestörtes] Alter erreichen; lege dieses Kleid an und bewahre deine Leute vor dem Zauber, glanzstrahlend lebe 100 Jahre, häufe Wohlstand und Söhne an, mit langer Lebensdauer begabt lege dieses Kleid an". Der zweite Vers ist yâ akṛintan Ath. 14, 1, 45 *). Bei Gobh. 2, 1, 16—18 be-

*) Hier bei Pâr. mit bedeutenden Entstellungen, s. oben p. 200. Als

kommt die Braut ein neues Kleid und wird ihr vorher, wie es scheint, nochmals*) das Haupt gebadet: 16. atha yasyâḥ pâṇiṃ grahîshyan bhavati saçiraskâ sâ "plutâ bhavaty | 17. ahatena vasanena patiḥ paridadhyâd yâ akṛintann ity etaya'rcâ | 18. paridhatta dhatta vâsaseti**) ca.

In der Aufzählung der übrigen Geschenke steht Çâñkh. 1, 12, 4—9 allein (nur bei Kauçika finden wir Aehnliches). Ein Schmuckkästchen mit Augensalbe ergreift der Bräutigam mit dem Vers: „Der Gedanke war ihre [der Sûryâ] Decke, das Sehen ihr Schmuck, Himmel und Erde der Kasten ihres Wagens, als sie zum Gatten zog" (S. 7) und bestreicht ihr die Augen***), indem er dazu den Vers S. 47 recitirt: „Mögen alle Götter und alle Gewässer unsre Herzen vereinigen; möge uns der Wind zusammenbringen und der Schöpfer und die Deshṭrî". Dann giebt er ihr einen an drei Stellen gesprenkelten****) Stachel vom Stachelschwein (zum Zweck der später erfolgenden Scheitelabtheilung) in die Hand, indem er sagt: „Wie dieser Stachel (çalalî) die geliebte Çacî, die mit herrlichen Söhnen begabte Aditi und die junge (wörtlich: die nicht verwittwete) Apâlâ †) [schützte], so möge er dich hier schüt-

---

analoge Varianten setze ich noch hinzu: pipratah Lâṭy. 3, 2, 10 neben bibhrataḥ Vs. 3, 56 und Kauç. 89 (wo überdem vayam und tava umgesetzt, sacemahi statt açîmahi), lampati für lambati Taitt. Âr. 10, 13 (7), prâñjaḥ für prâñcaḥ ibid. 6, 10 (5). d. H.

*) Oder ist dies nur eine Wiederholung der früheren Angabe? etwa weil nunmehr eine andere Quelle befolgt wäre? d. H.

**) Vgl. Ath. 2, 13, 2 (19, 24, 4) paridhatta dhatta no varcasâ °. d. H.

***) Nach Nâr. salbt auch die Braut des Bräutigams Augen, aber stillschweigend: so dem Herkommen nach (çishṭâcârât). In der That spricht auch Pâraskara 1, 4, 10 davon, dafs beide Theile sich zu salben veranlafst werden: athainau (vadhûvarau) samañjayati. d. H.

****) trivṛitaṃ triḥçvetâm Nâr. — Die çalalî wird durchweg als tryenî (oder tryeṇî) bezeichnet, s. Çat. 2, 6, 4—5. 7. Kâty. 5, 2, 15. Âçv. g. 1, 15. Pâr. 1, 15. 2, 1. d. H.

†) s. Aufrecht in diesen Stud. 4, 1 ff. d. H.

zen“: 6. yatheyaṃ çacîṃ vâvâtâṃ*) suputrâṃ ca yathâ'ditiṃ | avidhavâṃ câ'pâlâm evaṃ tvâm iha**) rakshatâd imâm. In die linke Hand gibt er ihr einen Spiegel (âdarçam) unter Hersagung des Verses rûpaṃ-rûpam, Ṛ. 6, 47, 18: „Gestalt um Gestalt wechselnd war er, um dieses sein Wesen zu zeigen; Indra erscheint vielgestaltig durch seine Gewalt, denn angeschirrt sind ihm seine 1000 Rosse“. Dann binden ihr ihre Verwandten***) ein Halsband (pratisaram) um, welches halb roth, halb schwarz ist****), von Schafwolle oder von Flachs (kshaumam)†) und mit drei Edelsteinen (maṇi) verziert. Dies geschieht mit dem Verse nîlalohitaṃ (S. 28). Ebenso bindet ihr der Bräutigam ein mit Blüthen von Bassia latifolia††) durchwobenes Band (madhûkâni badhnâti, wozu Râm.: madhûkakusumâni sûtraprotâni b.) um, zu dem Zweck ihre Stimme lieblich zu machen, wie Nâr. belehrt. Dabei recitirt er den Vers madhumatîr oshadhîr (Rv. 4, 57, 3): „Honigreich für uns mögen alle Pflanzen sein, der Himmel, die Gewässer und die Luft mögen uns Honig spenden; Kshetrapati möge uns Fülle des Honigs verleihen, unverletzt mögen wir ihm uns nahen“.

---

*) vâvátâ von √van, vgl. Ṛik 4, 4, 8 (Pada văvâtâ) 8, 4, 14 (vgl. 8, 1, 8. 16 vâvâtuḥ sakhyuḥ. In den Brâhmaṇa Bezeichnung der Favorit-Gemahlinn Çat. Br. 13, 2, 6, 5. 4, 1, 8. 5, 2, 6. T. Br. 1, 7, 3, 3. Lâṭy. 9, 10, 1: iyaṃ vâ indrasya priyâ jâyâ vâvâtâ prâsahâ nâma Ait. Br. 3, 22.

**) iha ist wohl metri caussa zu tilgen.

***) und zwar die Oheime mütterlicher Seits, nach Nâr.: ayam âcâro mâtulânâm.

****) „Um den Hals hat die Braut zwei Halstücher, schwarz und roth, dann weiſs und roth, deren Enden die Schultern hinab am Rücken hängen“ Schönwerth 1, 82. Im Havellande trägt die Braut einen rothen Seidenfaden (die „Brautseide“ genannt) um den Hals, Kuhn Nordd. Sagen p. 433, 522. Westphäl. Sagen 2, 41. 42. Offenbar ist hier ein Symbol des Hausfeuers (wie im römischen flammeum, Roſsbach p. 280) vorliegend. d. H.

†) nach Nâr. = kauçeyam paṭṭasûtranirmitam, also „seiden“. d. H.

††) Vgl. die Angabe bei Colebr. 1, 209 (liquors distilled from the blossoms of Bassia) und den madughamaṇi bei Kauçika 76, 2. d. H.

Hieran schliefst sich zunächst was Pâraskara 1, 4, 11. 12 berichtet. Danach übergibt sie nunmehr ihr Vater dem Bräutigam, welcher sie an der Hand aus dem Hause führt mit dem Vers: „Wenn du im Geist weit durch die Länder streifst*) wie der reinigende (Wind)**), so möge dich der goldgeflügelte Vaikarṇa***) mir geneigt machen, o Mädchen“. Der Vater läfst dann die Aufforderung an die Beiden ergehen, sich in die Augen zu blicken und der Bräutigam recitirt dabei einige Verse, in denen die frohe Hoffnung auf eine in jeder Beziehung glückliche Ehe ausgesprochen wird. 10. athainau samañjayati samañjantu viçve °dadhâtu nâv iti (S. 47) | 11. pitrâ prattâm âdâya gṛihîtvâ nishkrâmati yadai "shi manasâ dûraṃ diço 'nu pavamâno vâ, hiraṇyaparṇo vaikarṇaḥ sa tvâ manmanasâṃ karotv****) ity asâv iti | 12. athainau samîkshayaty aghoracakshur °catushpade (S. 44), somaḥ prathamo ° manushyajâḥ (S. 40), somo dadad ° imâm (S. 41), sâ naḥ pûshâ çivatamâm eraya sâ na ûrû uçatî vihara | yasyâm uçantaḥ praharema çepaṃ yasyâm u kâmâ bahavo nivishṭyâ †) iti || Die absonderlichen Entstellungen dieses letzten Verses (S. 37) werden von allen drei paddhati zu Pâr. festgehalten ††).

Vâsudeva und Kâmadeva vervollständigen die Darstellung des Pâr. durch eine ausführliche Beschreibung des kanyâdânaṃ. Der letztere bemerkt darüber folgendes:

„Dann giebt man dem Bräutigam das Mädchen und

*) „wie weit auch dein Geist von mir entfernt sein mag“, vgl. oben p. 245. Anders Colebr. 1, 210. **) vâyur iva Schol. d. H

***) ? dem Schol. nach ebenfalls der Wind. viçishṭaḥ karṇaḥ âçrayo yasya saḥ, vâyor api svakâraṇaguṇasambandhât karṇâçrayatvam, vikarṇa eva vaikarṇaḥ, svârthe 'ṇ. d. H.

****) Statt karotu vermuthe ich metri caussa: karat. d. H.

†) nivishṭyai agnihotrâdyupâsanâya. Vgl. Colebr. 1, 211 not. d. H.

††) Dieselben geben den oben p. 200 besprochenen dgl. an Sinnlosigkeit nichts nach. d. H.

zwar thut dies der Vater, oder an dessen Statt (tadabhâve, wenn er z. B. nicht mehr lebt) der Grofsvater und sofort der Reihe nach der Bruder, ein Verwandter (sakulyaḥ), die Mutter (jananî), der König. Bei der Uebergabe ist nun dies die Rede: dem Urenkel des NN., aus dem und dem Geschlecht, aus der und der Familie, mit Namen °çarman, dem Enkel des NN. etc., dem Sohne des NN. etc. Dies in Bezug auf den Bräutigam. Bei der Braut dann: die Urenkelin des NN. etc., die Enkelin des NN. etc., die Tochter des NN. etc. Wenn er nun so zweimal gesprochen hat, giebt der Vater des Mädchens, mit dem Gesicht nach Norden sitzend, in der Hand Kuça-Gras, Wasser und Körner haltend, dem Bräutigam, der mit dem Gesicht nach Osten sitzt, das Mädchen, die nach Westen gerichtet sitzt und nach Vermögen geschmückt ist, indem er zu ihm, wenn es ein Brâhmaṇe ist, sagt: Dir, dem Brâhmaṇen aus dem und dem Geschlecht, aus der und der Familie, °çarman mit Namen — (ist aber der Bräutigam ein andrer als ein Brâhmaṇe, so sagt er statt: dem °çarman mit Namen: dem °varman, °gupta, °dâsa*) mit Namen) — gebe ich dies Mädchen aus dem und dem Geschlecht, aus der und der Familie, so und so mit Namen, die nach Vermögen geschmückt und dem prajâpati geweiht ist (prajâpatidaivatâm). Darauf legt er die Hand des Mädchens, in welcher sich Kuça-Gras, Körner und Wasser befinden, in die rechte Hand des Bräutigams und der Bräutigam sagt: Möge dich der Himmel verleihen und die Erde dich auf-

*) Hiernach ist dies Ritual nach Kâmadeva's Ansicht also auch auf die Hochzeit von çûdrâs bezüglich, vgl. das oben p. 285 von Haas Bemerkte. d. H.

nehmen. Damit ergreift er sie, und sagt den Vers: ko'dât, der nach Vivâhapaddhati fol. 31a so lautet: ko 'dât kasmâ adât kâmo 'dât kâmâyâ'dât | kâmo dâtâ kâmaḥ pratigrahîtâ kâmai'tat te*). Darauf sagt der Vater des Mädchens: Abgethan ist nun die Ceremonie des kanyâdâna und zur Vervollkommnung derselben will ich nun Gold und ein paar Rinder zugeben. Dies giebt er dann. Der Bräutigam faſst nun das vom Vater gegebene Mädchen bei der linken Hand (nach Viv. paddh. fol. 32a bei der rechten), und führt sie aus dem Hause. Hinter den beiden Gatten geht ein Brâhmaṇe mit einem Gefäſs voll Wasser auf der rechten Schulter, der schweigend südlich oder nördlich vom Feuer stehen bleibt bis zur Besprengung des Mädchens. Der Bräutigam recitirt dabei den nishkramaṇamantra (s. p. 309): yadai 'shi°."

So weit Kâmadeva. Die dextrarum junctio, die er durch den Vater vornehmen läſst, geschieht bei den Römern bekanntlich durch die pronuba, und nach der von Colebrooke benutzten paddhati konnte sie auch wohl bei den Indern durch eine Matrone vollzogen werden (Misc. Ess. 1, 209). Von dem Zusammenbinden der Hände mit Kuça-Gras, welches an derselben Stelle bei Colebrooke erwähnt wird**), findet sich in den Sûtren Nichts, sondern eben nur die Bemerkung, daſs die Braut unter anderm auch Kuça-Gras in der Hand hat. Dagegen ist aber dieser Gebrauch ausgeführt im 16. Gesang des Naishadhacarita, wo die Hochzeit des Nala und der Damayantî in den Hauptstadien des Ceremoniells poetisch verherrlicht ist. Der

---

*) also Vâj. S. 7, 48, s. Colebrooke 1, 223. d. H.

**) „In Johannisdorf (Siebenbürgen) werden Bräutigam und Braut, im Hause des Bräutigams nach der Trauung angelangt, mit einem Seil an den Händen zusammengebunden" Mätz p. 67. d. H.

Commentar bemerkt daselbst zu v. 14, dafs dieses Binden der Hände mit Kuça-Gras im Lande der Ândhra Sitte sei. Auch eine Stelle der Vivâhapaddhati (fol. 32 a) liefse sich darauf deuten*). Nachdem nämlich der Bräutigam nach der Uebergabe des Mädchens an ihn den auch bei Pâr. angeführten Vers aus dem Hochzeitshymnus (S. 47) gesprochen hat, heifst es dort: gâtrasparçanam kecid ichanti, tatpakshe tûshnîm añjanam kecit, atha parasparam kañkanabandhanam karoti (tato dakshinapânim gribîtvâ nishkrâmati °).

Ehe nun die Feier in ein weiteres Stadium tritt, wird erst noch eine

Zwischenceremonie

veranstaltet, bestehend in der Recitation von Sprüchen, denen besondere, Schutz und Macht verleihende Kraft zugeschrieben wird, und in einem âjya-Opfer.

Hören wir darüber Gobh. und Pâr. selbst. Gobh. 2, 1, 19 fährt nach den zuletzt (p. 307) von ihm mitgetheilten Worten so fort:

19. prâvritâm yajnopavîtinîm abhyudânayan japet somo dadad gandharvâyeti | 20. paçcâd agneh samveshtitam katam evamjâtîyam vâ'nyat padâ pravartayantîm vâcayet pra

*) Das im südlichen Indien gebräuchliche Hochzeits-Ritual kennt (s. Z. d. D. M. G. 7, 242) nach dem vastradânam, kanyâdânam und godânam noch eine in jener korrupten Darstellung dakshinayugachidram benannte Ceremonie (s. das oben p. 199 zu Ath. 14, 1, 40. 41 Bemerkte und vgl. im Verlauf Kauç. 76, 3) und danach eine andere, welche mâñgalyadânam (oder dhâranam?) heifst: der Bräutigam bindet nämlich der Braut das Tali, die Traubinde, um den Hals, unter Recitirung einer Formel, welche zum Theil an vedische Sprüche anklingt (mâñgalyabandhanena kim? bhartrijivanahetunâ | kanthe badhnâmi subhage samjîva çaradah çatam). Es ist damit wohl die sonst auch kautuka genannte Hochzeitsschnur gemeint, und zwar entweder jenes schwarzrothe Halsband, von welchem oben p. 308 die Rede war, oder die madhûka-Schnur ibid., vergl. auch den veshta Kauç. 75, 6 und das yoktram ibid. 76, 2. 8. d. H.

me patiyânaḥ panthâḥ kalpatâm iti | 21. svayaṃ japed ajapantyâm | 22. prâ'syâ iti barhisho 'ntaṃ kaṭântam prâpayet | 23. pûrve kaṭânte dakshiṇataḥ pâṇigrâhasyo'paviçati | 24. dakshiṇena pâṇinâ dakshinam aṅsam anvârabdhâyâḥ | 25. shaḍ âjyâhutîr juhoty agnir etu (so alle drei Hss.) prathama ity etatprabhṛitibhir | 26. mahâvyâhṛitibhiç ca pṛithak | 27. samastâbhiç caturthîm. Indem er das verhüllte und mit der Opferschnur angethane Mädchen heraufführt, murmelt er den Vers S. 41. Darauf läſst er (der patiḥ, s. 17) sie mit dem Fuſse eine westlich vom Feuer zusammengerollte Matte oder etwas dem ähnliches vorschieben und dazu sagen: „Möge der Weg zum Gatten für mich gut vor sich gehen; glücklich und unverletzt möge ich in das Heim des Gatten kommen". (Gṛihyapaddhati fol. 13a: pra me patiyânaḥ panthâḥ kalpatâṃ çivâ'rishṭâ patilokaṃ gameyaṃ). Er selbst murmelt den Vers, wenn sie es nicht thut, und mit den Worten: „Möge ihr Weg gut vor sich gehen; mögest du glücklich .... kommen" (prâ'syâḥ patiyânaḥ panthâḥ kalpatâṃ çivâ'rishṭâ patilokaṃ gamyâḥ ib.) läſst er dann das Ende der Matte auf das Ende der Opferstreu gelangen. Sie setzt sich nunmehr auf das vordere Ende der Matte rechts vom Bräutigam und er (doch wohl dieser? oder ob etwa der âcârya?) opfert für sie dann sechs âjya-Opfer, wobei sie ihn mit der rechten Hand an der rechten Schulter anfaſst. Dazu sagt er die Verse: agnir etu prathamaḥ (s. pag. 314) nebst den übrigen und den mahâvyâhṛiti einzeln. Die vierte Darbringung geschieht mit den zusammengesetzten mahâvyâhṛiti.

Genaueres über die dabei vorkommenden Opferhandlungen und Gebetformeln gibt Pâr. 1, 5 (vgl. Colebrooke 1, 215—217).

1. pradakshiṇam agnim paryâṇîyaike paçcâd agnes tejanîṃ kaṭaṃ vâ dakshiṇapâdena prahṛityopaviçaty anvârabdha(ḥ) | 2. âghârâv, âjyabhâgâu, mahâvyâhṛitayaḥ, sarvaprâyaçcittam, prâjâpatyaṃ, svishṭakṛic cai | 3. 'tan nityaṃ sarvatra | 4. prâñ mahâvyâhṛitibhyaḥ svishtakṛid, anyac ced âjyâd dhaviḥ | 5. sarvaprâyaçcittaprâjâpatyântaram etad âvâpasthânaṃ vivâhe | 6. râshṭrabhṛita ichan | 7. jayâbhyâtânâṅç ca jânan | 8. yena karmaṇe 'rtsed iti vacanât*). Dann folgt (in 9 und 10) der Text der jaya und abhyâtâna genannten Sprüche und nach diesen (in 11. 12) vier, resp. fünf Sprüche, die nach dem Comm. je mit einem âjya-Opfer zu begleiten sind. 1) agnir aitu prathamo devatânâṃ so 'syai prajâṃ muñcatu mṛityupâçât | tad ayaṃ râjâ varuṇo 'numanyatâṃ**) yathe'yaṃ strî pautram aghaṃ na rodât svâhâ || „Agni komme herbei zum Opfer als der erste unter den Göttern; er möge dieser Frau die Nachkommenschaft befreien von den Fesseln des Todes; und das möge der König Varuṇa gnädig verleihen, dafs dieses Weib nicht Sünde (oder Unglück?) ihrer Söhne beweine***). 2) imâm

*) „Hinter dem Feuer setzt er sich, nachdem er nach Einigen das Mädchen nach rechts hin um das Feuer herumgeführt hat, nieder, indem er einen Grasbüschel oder eine Matte mit dem rechten Fufse betritt, und von der Braut angefafst wird. Es folgen vierzehn Opferspenden (vgl. Çâñkh. 1, 9, 5—7. 12), nämlich die gewöhnlichen zwei âghâra und zwei âjyabhâga, drei mahâvyâhṛiti, fünf sarvaprâyaçcitta genannte Spenden (tvaṃ no agna iti mantrapañcakam s. Kâty. 25, 1, 10. 11), das prâjâpatyam (prajâpatidevatyo homaḥ) und der svishṭakṛit. Dieselben sind stetig, wo irgend ein homa stattfindet. Ist das havis ein anderes als âjya, so steht der svishṭakṛid vor den mahâvyâhṛiti. Zwischen den prâyaçcitta und dem prâjâpatya ist die Stelle, wo bei der Hochzeit ein Einschub stattfinden kann, nämlich beliebig die râshṭrabhṛit genannten zwölf Sprüche (Ts. 3, 4, 7, 1 s. oben p. 225) und, wenn er sie kennt (!), auch die jaya und abhyâtâna genannten dgl. (Ts. 3, 4, 4, 1. 5, 1), die ausdrücklich für den bestimmt sind, „der durch ein Opferwerk Gedeihen sucht" (Ts. 3, 4, 6, 1), eingefügt werden können." d. H.

**) Ein jâgata-pâda! oder für manyatâm eine zweisilbige Form zu setzen, etwa mañstâm? d. H.

***) Dieser Vers findet sich auch Âçv. g. 1, 13 bei Gelegenheit der puṃsavana Feier angeführt. d. H.

agnis trâyatâm gârhapatyaḥ prajâm asyai nayatu dîrgham âyuḥ | açûnyopasthâ jîvatâm astu*) mâtâ, pautram ânandam abhivibudhyatâm iyaṃ**) svâhâ | „Möge Agni, welcher dem Hause vorsteht, diese beschützen, möge er ihre Kinder zu hohem Alter bringen; mit fruchtbarem Schoofs begabt möge sie Mutter sein von lebenden***) Kindern und Freude an ihren Söhnen sich erwecken. 3) svasti no agne diva â prithivyâ viçvâni dhehy ayathâ yajatra | yad asyâm mahi divi †) jâtam praçastaṃ tad asmâsu draviṇaṃ dhehi citraṃ svâhâ || „Heilbringend mache uns, o Agni, Alles was sich vom Himmel bis zur Erde bewegt ††), du Opferwerther! Was in diesem grofsen Himmelsraum Preiswürdiges lebt, diesen mannichfachen Reichthum verleih uns“. 4) sugaṃ naḥ panthâm pradiçan na ehi jyotishmad dhehy ajaraṃ na âyuḥ | apaitu mṛityur amṛitam ma âgâd vaivasvato no abhayaṃ kṛiṇotu svâheti | 12. paraṃ mṛityav iti (Vs. 35, 7) caike prâçanânte. „Einen schön zu begehenden Weg uns zeigend, komme herbei zu uns und gieb uns ein leuchtendes und nicht gebrechliches Leben. Möge der Tod fern sein und Unsterblichkeit mir nahen; möge Yama uns Frieden verleihen“. Einige wollen noch einen fünften Vers „param mṛityo“ nach dem Verzehren (des Opferschmalzes).

Zu dem ersten, beschreibenden Theil dieses Abschnitts

---

*) jîvatâm astu, viersilbig. d. H.

**) Zu lesen: ânandâ 'bhi°, oder pautrânandam abhi°: — iyam einsilbig, oder es könnte auch °budhyate 'yam gelesen werden? d. H.

***) Jay. jîvatâm eva dîrghâyushâm mâtâ câ'stu jîvaputrâ bhavatu.

†) einsilbig, so dafs °hi lang wird. d. H.

††) ayathâ möchte als nom. pl. n. von ayatha, aus √i mit Suff. atha, zu erklären und „beweglich“ zu übersetzen sein. Die Erklärung des Comm. ist gewaltsam: no 'smâkaṃ viçvâni karmâṇi ayathâ anyathâ vâ kṛitâni pratishiddhatvena pratikûlâni vâ, tâni svasti yathâ syât tathâ dhehi anukûlâni kṛitvâ sthâpaya.

aus Pâr. sei nur noch bemerkt, dafs Vâsud. und Kâmad. dabei die Braut rechts vom Bräutigam sitzen lassen, wie Gobh., und dafs nach Jay. der Bräutigam nicht von der Braut, sondern von dem Brahman berührt wird (anvârabdho brahmaṇâ sprishṭaḥ), wogegen Râmacandra zu Çâñkh. 1, 12, 11. 12 wieder im Einklang mit Gobh. sagt: kumâryanvârabdho varo mahâvyâhṛitibhis tisṛibhir juhoti [samastâbhir mahâvyâhṛitibhis tisṛibhir ekîkṛitâbhiç caturthîm âhutim pratîyeta jânîyât]. Çâñkh. selbst berührt übrigens den ganzen Gebrauch nur sehr kurz mit den Worten: 11. paççâd agneḥ kanyâm upaveçyâ'nvârabdhâyâm mahâvyâhṛitibhis tisro juhoti | 12. samastâbhiç caturthîm pratîyetai 'tasyâṃ codanâyâm *).

Es folgt nun der wichtigste Akt bei der Hochzeit, nach welchem die eingegangene Verbindung als vollendet und unauflöslich zu betrachten ist. Es ist dies

das Ergreifen der Hand, das Betreten des Steines, das Herumführen ums Feuer, der lâjahoma, und die sieben Schritte.

Anm. Von den nun folgenden Gebräuchen sagt Âçv., sie seien die Allen gemeinsamen, und wir werden uns dabei auch gewöhnlich auf alle Sûtren zugleich zu beziehen haben. Sollten nun die verschiedenen Belege immerwäh-

---

*) „Er (âcâryaḥ Nâr.) läfst das Mädchen sich hinter dem Feuer niedersetzen, und opfert, während er sie anfafst, dreimal mit den grofsen vyâhṛiti, das vierte Mal mit allen drei zusammen: [so, nämlich sam. cat.] hat man bei dieser Bestimmung [d. i. wo immer ein homa mit den mahâvyâhṛiti gefordert wird, yatra-yatra mahâvyâhṛitibhir homa ucyate, Nâr.] es zu verstehen": und zwar findet derselbe nach Ç. 1, 12, 13, falls nichts anderes gesagt wird, vor und nach allen bhûtikarman in dieser Weise statt. — pratîyeta steht wohl einfach für pratîyita: es findet sich gerade bei Çâñkh. häufig in den sogenannten paribhâshâ-Regeln: so çrautas. 1, 2, 21. 12, 3, 15. 13, 15, 5. 14, 3, 20. gṛihyas. 2, 11, 12 (: daneben auch pratîyât çr. 1, 16, 12. 17, 7. 6, 1, 41. Âçv. g. 1, 7). Vergl. das über die umgekehrte Bildungsweise bei Kuhn-Schleicher Beiträge 1, 399 Bemerkte. d. H.

rend zwischen die Darstellung gestreut erscheinen, so würden dadurch die Texte zu sehr zerpflückt und man beraubte sich des Vortheils, die zuweilen unbestimmten Ausdrücke einer einzelnen Stelle ihrem eigentlichen Sinne nach aus dem Zusammenhang des Ganzen zu begreifen. Drum mögen sie von jetzt an alle zusammen ans Ende verwiesen werden. Nur so gewinnen wir dann auch für die einzelnen Autoren ein klareres Bild von ihrer individuellen Behandlung des gegebenen Stoffes und eine deutliche Uebersicht über die Anordnung und Aufeinanderfolge der von ihnen erzählten Einzelheiten.

Nördlich (Çâñkh., nach Âçv. und Gobh. westlich) vom Feuer setzt er (der âcârya, nach Schol. zu Çâñkh.) einen Reibstein *) nieder und nordöstlich davon ein Wassergefäfs, in welchem nebst Kuçagras noch der Saft und die Blätter eines männlich benannten Baumes, und nach Einigen auch Gold, sich befinden. Nachdem der Vater oder der Bruder das Haupt des Mädchens vermittelst der Spitze eines Schwertes oder vermittelst des sruva-Löffels mit Butter besprengt hat, tritt der Bräutigam vor sie, die nach Osten sitzt, und ergreift mit seiner rechten Hand die rechte Hand der Braut. (Besondere Formalitäten, die dabei noch beobachtet werden, s. bei Âçv.) Dabei recitirt er die 6 pâṇigrahaṇîyamantrâḥ (S. 36—41) und einen mehrfach variirenden Spruch nach Art von AV. 14, 2, 71. Nach Râm. und Nâr. zu Çâñkh. recitiren bei dieser Gelegenheit vier südlich vom Feuer sitzende Brâhmaṇen der Braut das Lied von der Hochzeit der Sûryâ. Indem er sie dann gegen den Stein hinführt, läfst er sie denselben mit der

*) Vgl. das schon oben p. 305 aus Gobhila Angeführte.

rechten Fufsspitze betreten, als symbolischen Akt für die Ueberwindung alles dessen, was sich ihr künftig feindlich entgegenstellen wird*). Dieselbe Bedeutung wurde auch oben p. 302 beim Empfang des Bräutigams (sowie eben p. 314 bei Pârask. 1, 5, 1) mit dem Treten desselben auf einen Bündel Kuçagras verbunden. Nachdem sie sodann vom Bräutigam um das Feuer herumgeführt worden ist**) und von ihm nochmals ein Kleid geschenkt bekommen hat, streuen ihr der Vater oder der Bruder (bei Gobh. auch die Mutter) von der in einer Worfel (çûrpa oder sya) befindlichen Masse von geröstetem Opferschrot***) (lâjâs) den vierten Theil in die mit Opferschmalz besprengten, zusammengeschlossenen Hände. Diese lâja-Körner sind mit Mimosa-Blüthen untermengt und werden in der Hand des Mädchens erst noch mit Opferschmalz besprengt, ehe sie von ihr ins Feuer geopfert werden. Das Opfern der Körner ins Feuer geschieht vom Mädchen in vier Malen und wird vom Bräutigam mit einem mantra (resp. drei bei Pâr.) begleitet. Pâr. weicht in seiner Darstellung dieses Theils noch darin ab, dafs er den lâjahoma an die erste Stelle, vor das pâṇigrahaṇa, setzt und demgemäfs die Feierlichkeit mit dem Herumführen der

---

*) Das Betreten eines Steines kehrt auch anderweitig im Ritual wieder: so bei Kauç. 54 nach dem Rasiren und dem darauf folgenden Bade zu Aneignung neuer Kraft, unter Recitation des Spruches Ath. 2, 13, 4 (ehy açmânam âtishṭhâ 'çmâ bhavatu te tanûḥ etc.) — Auch im Hause des Bräutigams angekommen wiederholt sich diese Ceremonie, ebenso wie die dreimalige Herumführung um das Feuer, s. Kauç. 77, 15. 16. Zu vergl. ist wohl auch der schwedische Klotztanz, s. Weinhold p. 264. 265. d. H.

**) Dies ist bekanntlich ebensowohl römische als deutsche Sitte, s. Rossbach p. 314. 231. 232. Weinhold p. 257. d. H.

***) Vgl. das durch den camillus getragene cumerum, vas nuptiale, einen mit Opferschrot gefüllten Korb aus Flechtwerk, aus welchem die römische Braut die fruges und die mola für das der Umwandelung des Altars folgende Opfer entnimmt Rossbach p. 317-321. d. H.

Braut um das Feuer schliefst. Gobh. dagegen weicht wieder darin von Âçv. und Çâñkh. ab, dafs er das pâṇigrahaṇa ganz ans Ende, hinter die sieben Schritte versetzt.

Diese Ceremonie, vom açmakramaṇa ab (Çâñkh.), wiederholt sich noch dreimal. Bei der letzten Wiederholung wird sie ein wenig modificirt. Die Körner werden schon im çûrpa*) mit âjya besprengt und so dem Mädchen in die Hand gestreut, welches diese letzte Darbringung nach Belieben auch ohne mantra ins Feuer wirft (Çâñkh.), oder nach Pâr., indem es sie dem Bhaga weiht. Nach Âçv. und Gobh. wird das Schrot diesmal nicht erst in die Hände der Braut gestreut, sondern sie wirft es gleich aus dem Worfelgefäfs ins Feuer.

Hierauf läfst nun Âçv. den Gebrauch folgen, der, nach den dabei recitirten Sprüchen, symbolisch den Austritt der Braut aus ihrer Familie in die des Bräutigams andeuten soll. Er (der Priester nämlich?) löst ihr zwei Locken (çikhe) von den beiden Seiten des Hauptes ab und bindet dafür zwei Zotten Wolle an. Indem er die erste anheftet, sagt er (S. 24): „Ich befreie dich von der Fessel des Varuṇa, womit dich Savitṛi, der glänzende, band; mit dem Gatten versetze ich dich, die unverletzte, in den Urquell des heiligen Gesetzes, in die Welt der Gerechtigkeit“. Nach unseren Bemerkungen zum Hymnus selbst hat dieser Vers**) schon ursprünglich die doppelte Beziehung

*) winnowing basket Wilson, etymologisch etwa unser „Korb“? falls dies nicht ein Lehnwort aus corbis ist. d. H.

**) Mit diesem selben Verse, natürlich entsprechend verändert (dreimal mâ, mich, statt tvâ, dich), löst auch im çrauta-Ritual beim Schlusse des Vollmondsopfers die Gattinn des Opfernden die Schnur (yoktram), mit der sie vorher behufs Herstellung ihrer Opferreinheit gegürtet worden ist, s. Kâty. 3, 8, 2. (2, 7, 1).

auf die Sûryâ, die Tochter des Savitṛi, und auf die weiterhin ihre Stelle ganz vertretende Braut der Sterblichen. Die Fesseln des Varuṇa sind eben die heiligen Natur- und Sittengesetze, deren Urheber er ist, und vermöge deren er der Welten Lauf zügelt. Nach der unumstöfslichen Ordnung der Dinge ist die Tochter an das Haus des Vaters gebunden, ehe sie der Mann, dem sie als Lebensgefährtin folgt, daraus befreit. Bis dahin aber steht sie unter der Gewalt ihres Vaters und insofern sie den ihm schuldigen Gehorsam gewahrt hat, ist sie würdig, das Glück der Frommen zu geniefsen, die in der höchsten Vollkommenheit, in der Erkenntnifs der Wahrheit wandeln. Ist sie nun so aus dem Verband ihrer Familie gelöst, so wird bei Anheftung des zweiten Büschels durch Recitation von S. 25 die enge Verbindung mit dem neuen Gatten ausgesprochen, dessen Glück sie von nun an machen soll. Der Gebrauch erinnert an die ähnliche Sitte bei den Römern, wo das Haar der Braut durch die hasta coelibaris gekürzt und durch vittae laneae in sechs Abtheilungen getheilt wurde (Rossbach p. 286).

So folgt nun endlich die vollständige Besiegelung (Manu 8, 227. Colebr. 1, 218) des Ehebündnisses durch die sieben Schritte, welche die Braut, vom Bräutigam geleitet, nach Norden oder Nordosten hin auf den Stein zu macht. Damit nicht durch Uebereilung der feierliche Ernst des Augenblicks verloren gehe, ist vorgeschrieben, dafs jeder Schritt für sich gemacht werden soll, indem immer der rechte Fufs vorgesetzt, der linke aber ihm nachgezogen wird (Gobh. 2, 2, 11) und der Bräutigam spricht dann zu jedem einzelnen dessen symbolische Bedeutung aus. Freilich ist die Symbolik für die ersten sechs Schritte so allgemein und ab-

strakt, dafs man darin sofort die Absicht der blofsen Ausschmückung erkennt. Die eigentliche Bedeutung des Ganzen wird beim siebenten ausgesprochen, wo der Bräutigam sagt: „Mit dem siebenten Schritt sei mein Freund" (sakhâ). Am deutlichsten ist diese Zusammenfassung bei Kauçika, der auch dem siebenten Schritt abstrakte Bedeutung für sich gibt (ishe, ûrje, râyasposhâya, saubhâgyâya, sâmrâjyâya, sampade, jîvâtave) und dann hinzufügt: sakhâ saptapadî bhava. Diese Nominativform des Concretums im männlichen Geschlecht ist bemerkenswerth; sie verräth zuletzt auch, dafs der ganze Gebrauch gar nicht diesem Gebiet speziell angehört. Ich vermuthe, dafs diese Ceremonie ursprünglich überall da Statt fand, wo sich zwei Männer zu einem ihnen heiligen Freundschaftsbündnifs oder zu irgend einer besonderen Genossenschaft (sakhi = socius) vereinigten *); Hand in Hand legten sie da sieben Schritte mit einander zurück und gaben dadurch ihrem Bund das Gepräge höherer Weihe. In diesem Sinn kann denn auch Atharvan

---

*) Daher bei Pâṇ. 5, 2, 22 (bh. na vy.) sâptapadîna nach dem Schol. geradezu = mitra (vergl. auch Schol. 4, 1, 62): und zu sâptapadam maitram s. M. Bhâr. 3, 16767 (Sâvitrî 5, 22) Pañcatantra 2, 47. 4, 70. Zu vergl. sind hier auch die sieben Schritte, welche beim soma-Kauf die dazu dienende Kuh zu machen hat, s. Ts. 6, 1, 8, 1 ff. Kâṭh. 24, 4. Çatap. 3, 1, 1, 1—2, 1. Kâty. 7, 6, 16-27. Um den Erdklofs, auf welchen der siebente Schritt getroffen, setzen sich die Priester, legen Gold darauf und opfern darüber eine Spende: er wird dann vermittelst des Opferspahns (sphya) dreimal umcirkelt, aufgenommen, in ein Gefäfs gethan, mit Wasser begossen und dem Opfernden überreicht: hierauf an dessen Frau gegeben, die sich nun mit der Kuh beäugelt, den Erdklofs dann in das Gefäfs des adhvaryu (Sây.) wirft, und sich schliefslich die Hände wäscht. Die hierzu verwendeten Sprüche Ts. 1, 2, 5, 1. 2. Kâṭh. 2, 5. Vs. 4, 22. 23. scheinen sich durch verschiedene eigenthümliche Formen und Varianten als besonders alterthümliches Gut zu markiren. — Vgl. auch die kuriose Verwendung des Spruches „sakhâ saptapadâ (!) bhava" in Z. d. D. M. G. 7, 241, 36, so wie die sieben Schritte beim Ordale ibid. 9, 669, und s. vor Allem Kuhn's Angaben über den Siebensprung Westphäl. Sagen 2, 44. 150, wonach dieser Brauch bereits der indogermanischen Urzeit anzugehören scheint. — In Ṛik 8, 61, 16 finde ich ū́rjaṃ saptápadîm „siebenschrittige Kraft" neben pipyúshîm ísham „strotzendem Safte". d. H.

zu Varuṇa in dem Zwiegespräch AV. 5, 11 sagen: yujyo me saptapadaḥ sakhâ'si (v. 9). Mit der Zeit wurde der Gebrauch auch auf den zwischen Mann und Frau geschlossenen Bund übertragen, jedoch ohne eine Abänderung des Wortlauts der Sprüche, so dafs wir in der That darin keinen näheren Bezug zur Hochzeit erkennen können, wie er unfehlbar gewonnen worden wäre, wenn sich der Gebrauch ursprünglich auf diesem Gebiet gebildet hätte. Im Hochzeitshymnus findet sich auch noch keine Andeutung davon, und doch lag es bei Erwähnung des açmârohana (AV. 14, 1, 47) sehr nahe, auch von den, später wenigstens, so hochwichtigen sieben Schritten zu sprechen.

Jay. zu Pâr. gibt diesem Gebrauch die tiefere Bedeutung der Durchschreitung der sieben Welten, in denen überall die Schönheit der Braut gekannt werden soll. Dies würde sich wohl auch vereinigen lassen mit der von Pâr. erwähnten Ergänzung des Satzes durch: vishṇus tvâ nayatu, wenn man unter Vishṇu den Sonnengott versteht, von welchem im Veda gesagt wird, dafs er mit drei Schritten die Dreiwelt durchmesse. Im Kauçikasûtra 76 werden sieben Linien für die einzelnen Schritte eingegraben und dieselben in dem begleitenden Spruch auf die sieben maryâdâ bezogen. Dies sind aber nur Abirrungen von dem eigentlichen Sinn der Sache, die hervorgegangen sind aus der überall hervortretenden Neigung, Alles zu systematisiren.

Die zurückgelegten Schritte besprengt sodann der âcârya mit Wasser aus demselben Gefäfs, welches nach dem kanyâdâna von einem Brâhmaṇen auf der Schulter fortgetragen und südlich vom Feuer aufgestellt worden ist, und befeuchtet dann der Braut und dem Bräutigam das Haupt.

Damit schliefst Çâñkh. die Feierlichkeiten im Hause der Braut und ordnet nur noch die verschiedenen Geschenke an die Brâhmaṇen an. Pâr. erwähnt nach dem Besprengen des Paares mit den stheyâ-Wassern (vergl. Çâñkh. 1, 13, 9. 14, 8) noch den Gebrauch, dafs der Bräutigam die Braut in die Sonne blicken und sie einen besonderen mantra dazu sprechen läfst, endlich dafs er ihr über die rechte Schulter hinweg die Hand aufs Herz legt und dabei nochmals den Wunsch ausspricht, dafs ihr ganzes Dichten und Trachten aufs engste verkettet sein möge mit seinen Wünschen und Handlungen. Gobh. hat, wie schon oben erwähnt, anstatt dessen erst hier das pâṇigrahaṇam. — Es folgt nun

Die Nachfeier der Hochzeit.

Çâñkh. scheint zwar dieselbe an den Wohnort des Bräutigams vor dessen Haus zu verlegen; er beschreibt sie erst, nachdem er von der Heimfahrt der Braut gesprochen hat. Auch Âçv. hat sie mit Ausnahme eines Theils derselben, des dhruvadarçana, erst in dieser Anordnung. Gobh. dagegen erzählt sie vor der Heimfahrt*). Pâr. spricht nicht direkt von der Heimfahrt, sondern thut ihrer nur Erwähnung, um die Verwendung des auf der Fahrt mitgenommenen hochzeitlichen Feuers in einem bestimmten Fall zu erörtern; es ist aber wenigstens vorher schon die Rede von häuslichen Opfern, die die Eheleute in diesem Feuer dargebracht haben, und nach der ausführlichen Vivâhapaddhati zu schliefsen, haben hierin auch wirklich die

*) Dies ist nicht ganz strikt. Allerdings wird bei Gobh. diese Ceremonie in 2, 3 behandelt, während die Heimfahrt in 2, 4: aber in 2, 2, 17 heifst es doch ausdrücklich samâptâsû 'dvahanti: es scheint somit als ob 2, 1—3 für sich stehen, 2, 4 und 5 erst ein Nachtrag dazu seien. d. H.

Yajurvedin dieselbe Ordnung als die Sâmavedin. Wir folgen mit dem Dichter des Naishadhacarita den beiden letzten und nehmen an, dafs Çâñkh. bei seiner Anordnung nur die Absicht gehabt habe, die Wiederholung ähnlich scheinender Ceremonieen zu vermeiden (nämlich zweimaliger Darbringung von âjya-Opfern, die sich noch dadurch ähnlich sahen, dafs man sie beide auf einem Stierfell sitzend bewerkstelligte). Zu bemerken ist noch, dafs Gobh. diese Handlungen in dem dazu passenden Hause eines Brâhmaṇen vor sich gehen läfst, wie Âçv. für die Handlung des dhruvadarçana das Haus einer alten Brâhmaṇin, deren Gatte und Kinder noch leben, ansetzt.

Westlich vom Feuer wird ein rothes Stierfell *) ausgebreitet, den Hals nach Osten (oder nach Norden) gerichtet, die Haare nach oben zugekehrt. Zu diesem Fell wird die Braut von einem starken Manne (dṛiḍhapurusha) **) getragen und der Bräutigam läfst sie mit dem Wunsche darauf sitzen, dafs ihr dadurch Reichthum an allem Wünschenswerthen zufallen möge (Pâr. 1, 9, 2). Dann werden bei dieser Gelegenheit vier âjya-Opfer (nach Gobh. sechs) dargebracht, indem ein Theil davon jedesmal der Braut auf das Haupt gegossen wird. Çâñkh. schreibt dabei noch vor, dafs der Bräutigam unter Hersagung verschiedener Vedaverse der Braut die Augen mit Opferschmalz bestreicht und die Spitzen ihrer Locken berührt. Pâr. giebt statt

---

*) S. darüber oben p. 207. 208. d. H.

**) Dieser Mann mufs stark sein, wohl um den Widerstand der sich gegen die Berührung durch einen Fremden Sträubenden bewältigen zu können? — In Nordfriesland (Silt) hebt ein Junggesell, der „Brautheber", die Braut und ihre beiden Ehrenfrauen auf den Wagen (Weinhold p. 250-51). In Siebenbürgen trägt der Bräutigam selbst die Braut auf den Armen hinaus und hebt sie auf den Wagen (Mätz p. 68). d. H.

des genaueren Details nur die Bestimmung, dafs das Brautpaar hierbei nach der Rede erfahrener Leute, die die Gebräuche von Alters her kennen, thun soll. Er leitet auch die Ceremonie ein mit einem Aufruf an theilnehmende Freunde herbeizukommen und der Braut Glück zu wünschen. Es scheint demnach, als wäre das junge Paar hierbei gehalten gewesen, noch ein Sümmchen guter Lebensregeln anzuhören, wie sie von alten Leuten allenfalls als Vademecum für den Gang durchs eheliche Leben gegeben werden können. Erst hier läfst Pâr. auch die Schenkung an den fungirenden Brâhmaṇen und an den Lehrer eintreten, welche Çâñkh. schon nach den sieben Schritten erwähnte. Stillschweigend sollen sie dann sitzen bis Abends, wenn die Sonne untergegangen ist; dann zeigt ihr der Bräutigam unter freiem Himmel den Polarstern *), die Arundhatî und die sieben Sterne des grofsen Bären (Çâñkh. 1, 17, 2. 3. Pâr. 1, 9, 5. Gobh. 2, 3, 7. 8. Âçv. 1, 7, 17), die sie unter jeglichen Verhältnissen zu sehen vorgeben mufs, damit dann der Bräutigam die Ermahnung daran knüpfen kann, sie möge ebenso unwandelbar und beständig sein, als diese **). Drei Nächte von der Hochzeit an sollen sie, auf dem Boden liegend und Keuschheit bewahrend ***),

*) Von dem Schwanken (pracalanam) desselben, von welchem die Maitrây. Up. (oben 1, 274. 2, 396. Jones works 13, 371) spricht, wird bei einer dergl. Volkssitte natürlich abstrahirt. Dieselbe beruht auf einem Grunde, wo man von jener merkwürdigen Angabe gar keine Kenntnifs hatte. Vgl. Bohlen 2, 277. Colebrooke 2, 327. 28. — Nach Taitt. Âr. 2, 19 wurde der Polarstern (dhruvaḥ, Schol. dhruvamaṇḍalam) in der Gestalt eines çiçumâra, Alligator's, verehrt (ist hier etwa Ṛik 1, 116, 18 hergehörig??), und bildet diese Verehrung einen Zusatz zur Abenddämmerungsfeier. d. H.

**) Es knüpft sich daran zudem noch der Glaube, dafs Einer, mit dessen Leben es zu Ende gehe, die Arundhatî und den Polarstern nicht sehen könne, so nach Lâṭy. 3, 3, 6. 7. d. H.

***) „Zu Rötz führt der Bräutigam zu Fufs oder im Wagen die Braut nach Hause, nicht zu sich, sondern in der Aeltern Haus, wo sie noch etwa

das Hochzeitsfeuer unterhalten und dabei nur ungesalzene Speise, bestehend in Reis und Milch, geniefsen. Früh vor Sonnenaufgang und Abends nach Sonnenuntergang opfern sie damit oder mit gerösteten Körnern ins Feuer, welches Opfer sich nur dadurch von den gewöhnlichen Früh- und Abendopfern unterscheidet, dafs hierbei das Weib ein Voropfer einschiebt zur Erlangung der Fruchtbarkeit ihres Leibes. Gobh. thut dieses Früh- und Abendopfers nicht Erwähnung; dagegen spricht er von einem Speiseopfer, welches Braut und Bräutigam zusammen am zweiten Tage geniefsen*). Es verdient auch noch Erwähnung die Bemerkung des Gobh. (2, 3, 14. 15), dafs während der drei Tage für die Hochzeitsgäste Festschmaus gegeben wird: 14. atrâ 'rghyam ity âhur | 15. âgateshv ity eke. Nirgends sonst in den Sûtren findet sich hierauf eine Anspielung; aber als weitläufiger Commentar zu dieser äufserst unbestimmt ausgedrückten Phrase kann uns das Naishadhîyacarita dienen, wo im 47. Vers des 16. Gesanges auch davon die Rede ist, dafs Nala und Damayantî drei Tage bei einander weilten und die Keuschheit bewahrten, und von v. 48 ab wird durch eine lange Reihe von Versen hindurch erzählt, wie Dama während der Zeit die Genossen des Nala beim Gelage durch allerlei Schäkereien zu unterhalten sucht. v. 110

---

acht Tage verweilt. Auch bei Tiefenbach kehrt die Braut noch auf drei Tage zu ihren Eltern zurück. Bei Waldmünchen zieht zwar die Braut gleich bei dem Bräutigam ein, doch darf er die ersten drei Nächte nicht mit ihr zusammenschlafen, weil sonst Glück und Segen weichen würde" Schönwerth 1, 111. 112 (vgl. ibid. den Schabernack, der dem Bräutigam gespielt wird, so dafs er beim Besteigen des Bettes durchfällt etc.) Nach Weinhold p. 269 ist es eine Forderung der Kirche, sich die drei ersten Nächte (Tobiasnächte genannt), oder wenigstens die erste, des Beiliegens zu enthalten. d. H.

*) Nach altnordischer Sitte leeren Bräutigam und Braut einen Becher zusammen (noch üblich), Weinhold (Altnordisches Leben p. 243): ebenso in Köln und Siebenbürgen, Mätz p. 67. d. H.

ist auch ausdrücklich von Betelnufs die Rede, welche die Gäste gereicht bekommen, nachdem sie die Hände gewaschen haben, was ja in späterer Zeit auch als Ehrengabe beim Empfang eines Gastes galt.

Die Brautfahrt.

Wir finden darüber in den Sûtren eine Anzahl ganz specieller Vorschriften, deren Zweck neben der unmittelbaren praktischen Bedeutung auch die fortdauernde Aufrechterhaltung andächtiger Stimmung war. Die Gewalt böser Mächte und Geister, die auf Kreuzwegen, Leichenstätten und menschenleeren, unwegsamen Gegenden hausen, das Verderben, welches von den unter grofsen Waldbäumen sich verbergenden Thieren oder Räubern droht, die Gefahr, welcher man beim Durchfahren eines Flusses ausgesetzt ist u. dgl., alles das mufste abgewendet werden durch Recitation heilsamer Sprüche. So wie auf der Reise wird das Paar schon vorher bei der Vorbereitung und Abfahrt und nachher bei der Ankunft fortwährend in Athem erhalten mit Gebetübungen und diefs trägt natürlich andrerseits wesentlich dazu bei, das Bewufstsein des religiösen Ernstes dieses ganzen Aktes wach zu erhalten und alle fremden weltlichen Gedanken zurückzudrängen, bevor eben nicht die religiöse Feier ganz abgeschlossen ist.

Wenn die Zeit der Abfahrt herbeigekommen ist, — leider findet sich über die Tageszeit nirgendwo eine bestimmte Angabe —, führt der Bräutigam die Braut aus dem Hause mit drei Sprüchen, die sich auf die Abtrennung derselben von ihrer Familie beziehen: und so weit geht die Kleinkrämerei des Ceremoniells, dafs selbst das Weinen der vom Abschied gerührten Braut nicht mehr Privatakt bleibt, sondern sich noch eines

begleitenden Spruchs erfreut. Die Braut verleiht dann der Fahrt noch die höhere Weihe, indem sie vorher die Achse, die Räder und das Gespann Ochsen mit Opferschmalz salbt und in die Löcher der Achse Pflöcke vom Holze eines fruchttragenden Baumes steckt (Çâñkh. 1, 15). Die Freunde bespannen, nach dem Vorbild des Umzugs der Sûryâ, den Wagen mit einem paar Ochsen, und nachdem der Bräutigam die Braut auf den Wagen hat steigen lassen, setzt sich der Zug in Bewegung.

Wie überall und zu allen Zeiten müssen wir auch bei den Indern uns diesen Zug unter dem Zudrang der schaulustigen Menge vor sich gehend denken, denn dieser feierliche Umzug erfüllt gewissermafsen den Zweck einer öffentlichen Ankündigung. Âçv. und Gobh. haben auch eine besondere Anrede an solche Zuschauer mit einem Vedavers. Auch der Fall, dafs unterwegs ein Unglück passirt, ist vorgesehen. Wenn ein Strick reifst, die Achse bricht, oder der Wagen umstürzt u. dgl. m., so steigen sie ab und zünden ein Feuer an von dem Feuerbrand, den sie sich vom Hochzeitsfeuer mitgenommen haben. Dann suchen sie sich aus einem in der Nähe liegenden Hause das Material zu einem âjya-Opfer zu verschaffen, welches sie abhalten, während der Wagen reparirt, resp. ein andrer herbeigeschafft wird. Wie bei jedem Opfer wird natürlich auch hierbei der Hülfe leistende Brâhmaṇe frei verköstigt und Pâr. ordnet noch aufserdem zur Sühnung zwei Stiere als Geschenk für denselben an. Nach Çâñkh. bedarf es zu dem Opfer nicht des Hochzeitsfeuers, er sagt, dafs sie bei einem solchen Unfall das Mädchen in ein Haus führen, wo (geheiligtes) Feuer brennt. Ist dann Alles wieder hergestellt, so hebt der Bräutigam die Braut auf den Wagen

und der Zug setzt sich unter Absingung des vâmadevya (-sâman) von neuem in Bewegung (Gobh. 2, 4).

Im Hause des Bräutigams angekommen*), wird die Braut von Brâhmaṇenfrauen empfangen, die sie vom Wagen absteigen und auf ein Stierfell niedersitzen lassen. So bei Gobh. 2, 4, 6, bei welchem dann (7) der Gebrauch folgt, welcher auch bei Çâñkh. 1, 16, 8 erzählt wird, daſs man ihr zur guten Vorbedeutung für ihre künftige Mutterschaft einen kleinen Knaben aus guter Familie**) in den Schooſs setzt, der dann mit einem Geschenk an Früchten u. dgl. wieder von ihr entlassen wird. Sie opfert darauf acht âjyâhuti, legt zur Unterhaltung des Feuers Brennholz zu, und begrüſst dann im Hause die Verwandten des Bräutigams mit dem gehörigen Respekt. Çâñkh. (1, 16, 12) läſst sie mit den Schluſsversen des Hochzeitshymnus von den Genossen des Bräutigams in ihre neue Heimath hineingeführt werden.

Bei Çâñkh., und theilweise bei Âçv., haben wir, wie schon oben bemerkt wurde, hier eine Digression, die dadurch hervorgerufen wird, daſs er, was oben unter der Ueberschrift „Nachfeier" zusammengefaſst worden ist, erst nach der Brautfahrt, vor und nach der Einführung der Braut ins Haus des Bräutigams, vor sich gehen läſst.

Nach diesem ist nun die Hochzeitsceremonie gänzlich beschlossen. Der Anhang, der nun in den Sûtren sowohl, als auch in den späteren, speciell über Hochzeit handelnden Paddhati folgt, gehört nur uneigentlich dazu; es ist genau genommen eine besondere Handlung, die sich nur

*) s. Colebrooke 1, 223. d. H.

**) von beiden Seiten her, also einen puer patrimus matrimus, παις αμφιθαλης. d. H.

der Zeit nach eng an die Hochzeit anschliefst. Wir meinen die nach dem dazu anberaumten Tag

caturthîkarman

benannte Ceremonie. Am vierten Tag nach der Hochzeit nämlich, in der zweiten Hälfte der Nacht, soll man das Hochzeitsfeuer übertragen ins Innere des Hauses und sogleich Speiseopfer bereiten. Nachdem die üblichen Vorbereitungen getroffen sind, opfert der Mann zuerst fünf âjya-Opfer an fünf verschiedene Gottheiten mit der Bitte, jede Art Unheil, das von dem als unrein betrachteten Körper des Weibes kommend gedacht werden könnte, abzuwenden **). Dabei läfst er von jeder Darbringung einen Theil in das Wassergefäfs fliefsen und indem er dann der Gattinn aus diesem Gefäfs das Haupt besprengt, bittet er die Götter, alles Unheil des Körpers der Frau von ihm ab auf einen etwaigen Buhlen zu wenden. Dann geniefsen sie beide zusammen von dem an Prajâpati gerichteten Speiseopfer, wodurch nochmals, wie dies schon durch andre Gebräuche vorher geschehen ist, die innige Gemeinschaft der beiden Gatten symbolisirt werden soll **). Die letzten Consequenzen des Ganzen zu ziehen, dazu ist endlich, nach vier Tagen der Ceremonie und Enthaltung, in der fünften Nacht die Zeit gekommen. Gobh. 2, 5, 5 sagt, dafs Einige nicht so lange warten, wozu eine Bestätigung Pâr. liefert. Die verschiedenen Fristen, die er (1, 9, 8) ansetzt, sind: drei oder sechs oder zwölf Nächte nach der Hochzeit, und auch

*) Vgl. den Exorcismus in Ath. 8, 6 oben p. 251 ff.

**) Es ist dies noch ein Rest älterer Zeit; denn für gewöhnlich ist es nach der strengen Sittte nicht üblich, dafs die Frau in der Gegenwart des Mannes ifst, oder ihn essen sieht: imâ mânushyaḥ striyas tira ivaiva puṅso jighatsanti yâ iva tu tâ iveti ha smâha Yâjnavalkyaḥ Çatap. 1, 9, 2, 12: — tasmâj jâyâyâ ante nâ 'çnîyât . . . vîryavantam u ha sâ janayati yasyâ ante nâ 'çnâti 10, 5, 2, 9. d. H.

sogar Jahresfrist; man wird es aber damit nicht gar zu wörtlich zu nehmen haben, da diese Fristen neben einander öfter wiederkehren, z. B. Pâr. 2, 1, wo es heifst, dafs der, dem die Haare beim cûḍâkaraṇa gekürzt sind, Keuschheit bewahren soll ein Jahr, oder zwölf Tage, oder sechs oder endlich drei Tage danach, eine Bestimmung, die an diesem Ort gar nicht recht passen will, da der brahmacârin ohnehin die Keuschheit unbedingt bewahren soll. Die Formel bewegt sich also wahrscheinlich absichtlich zwischen einer längeren und kürzeren Zeit, ähnlich wie wir dies Hit. 1, 78 finden. Çâñkh. schreibt vor, dafs sie in den ersten zehn Tagen das Haus nicht verlassen. Den Gebrauch, dafs Braut und Bräutigam in einer Nacht nach der Hochzeit getrennt bleiben, kennen wir auch bei den Griechen unter dem Namen *απαυλια*, und ebenso finden wir diese Sitte im Mittelalter mehrmals erwähnt.

Wir haben nun noch die Texte selbst nachzuholen, so weit sie sich auf die eigentliche Trauung und auf die Nachfeier beziehen*). Beginnen wir mit

Çâñkhâyana 1, 13-18.

13, 1. samrâjnî çvaçure bhaveti (S. 46) pitâ bhrâtâ vâ 'syagreṇa mûrdhani juhoti, sruveṇa vâ, tishṭhann âsînâyâḥ prâñmukhyâḥ pratyañmukho | 2. gṛibhṇâmi te saubhagatvâya hastam iti (S. 86) dakshiṇena pâṇinâ dakshiṇam pâṇim gṛihṇâti, sâñgushṭham uttâneno 'ttânam, tishṭhann âsî-

*) Bei dem Interesse, welches auch Nichtkenner des Sanskrit an den nachfolgenden Texten aus den vier sûtra nehmen werden, habe ich es für angemessen erachtet, dieselben mit einer wörtlichen Uebersetzung zu versehen, wie ich dies ja auch schon bisher (s. p. 281) bei den von Haas unübersetzt gelassenen Citaten durch Hinzufügung betreffender Noten gethan habe: und zwar sind hier, ihres Umfanges wegen, diese Uebersetzungen gleich direkt mit in die Abhandlung selbst aufgenommen worden. d. H.

nâyâḥ, prâñmukhyâḥ pratyañmukhaḥ | 3. pañca cottarâ (S. 37-41) japitvâ | 4. amo 'ham asmi sâ tvaṃ sâ tvam asy amo 'haṃ, dyaur ahaṃ pṛithivî tvam ṛik tvam asi sâmâ 'haṃ sâ mâm anuvratâ bhava, tâv ehi*) vivahâvahai prajâm prajanayâvahai, putrân vindâvahai bahûṅs, te santu jaradashṭaya ity | 5. udakumbhaṃ navam bhûr bhuvaḥ svar iti pûrayitvâ | 6. punnâmno vṛikshasya sakshîrânt sapalâçânt sa kuçân opya | 7. hiraṇyam iti cai 'ke | 8. tam brahmacâriṇe vâgyatâya pradâya | 9. prâgudîcyâṃ diçi tâḥ stheyâḥ pradakshiṇâ bhavanty | 10. açmânaṃ cottarata upasthâpye | 11. 'hi**) sûnarîty utthâpye | 12. 'hy***) açmânam âtishṭhâ 'çme 'va tvaṃ sthirâ bhava, abhitishṭha pṛitanyataḥ sahasva pṛitanâyata iti dakshiṇena prapadenâ 'çmânam âkramayya | 13. pradakshiṇam agnim paryâṇîya | 14. tenaiva mantreṇa dvitîyaṃ vasanam pradâya | 15. lâjâñ chamîpalâçamiçrân pitâ bhrâtâ vâ syâd añjalâv âvapaty | 16. upastaraṇâbhighâraṇaṃ pratyabhighâraṇaṃ câ ''jyena | 17. tân juhoti ||

Nâr: 2. kanyâyâ dakshiṇahastaṃ, çamîgarbhâçvatthatvaksahitam âcârât. — 6. tasminn udakumbhe sa âcâryaḥ punnâmnaḥ açvatthâder vṛikshasya sakshîrân sadugdhân sapalâçânt sapallavân kuçân darbhân opya prakshipya. — 9. tâsâṃ ghaṭasthânâm apâṃ stheyâ iti saṃjnâ. — 10. peshaṇîputrakalakshaṇam açmânam | udakumbham ity ârabhya açmana(ḥ) sthâpanântam âcâryakartṛikam | ita uttaram âcâryaḥ kârayati varaṃ vakshyamâṇam. — 12. açmanaḥ kramaṇâd arvâk kanyâ tu purataḥ sthitâ | ata ûrdh-

*) eha die beiden besseren Hdschr. Ch. 216, 712; eva Ch. 191, und bei Pâr. 1, 6 Ch. 373, wogegen Vâsud. und Kâmad. (Ch. 331. 457 d) ehi lesen, welches auch Çatap. 14, 9, 4, 19 steht. Endlich AV. 14, 2, 71 bietet iha. Die beiden Hdschr. des Âçv. haben ebenfalls eha. Vergl. jâya ehi svo rohâva Çat. 5, 2, 1, 10.

) d. i. upasthâpya â ihi. *) d. i. utthâpya â ihi.

vaṃ tu pṛishṭhasthâ mañgalâni kramec ca sâ. — 13. varaḥ svayaṃ purato bhûtvâ paçcât kanyâṃ kṛitvâ agnim p. p. — 15. syât çûrpât | lâjân bhrâshṭrabhṛishṭân vrîhîn, ... hastena (cf. Pâr. 1, 6, 2) darvyâ vâ âvapati | syaṃ çûrpaṃ syater iti Yâskaḥ (Nir. 6, 9). — 16. tataḥ âcâryaḥ kanyâyâ añjalau sruveṇa ghṛitam upastaraṇasaṃjnakam muñcati | tataḥ kanyâdâtâ kanyâyâ añjalau lâjâvadâne dve trîṇi vâ çûrpâd darvyâ muñcati | tataḥ upari abhighâraṇam | çûrpasthasya çeshasya havishaḥ âjyenâ 'bhighâraṇaṃ ca | upastaraṇâbhighâraṇapratyabhighâraṇâni âcâryaḥ kuryât.

14, 1. iyaṃ nâry upabrûte lâjân*) âvapantikâ | çivâ jnâtibhyo**) bhûyâsaṃ ciraṃ jîvatu me patiḥ svâheti (vgl. Ath. 14, 2, 63) tishṭhantî juhoti, patir mantraṃ japaty | 2. açmakramaṇâdy evaṃ dvitîyam | 3. evaṃ tṛitîyaṃ | 4. tûshṇîṃ kâmena caturtham | 5. prâgudîcyâṃ diçi sapta padâni prakramayatî | 6. 'sha ekapady ûrje dvipadî râyasposhâya tripady âyobhavyâya catushpadî paçubhyaḥ pañcapady ṛitubhyaḥ shaṭpadî sakhâ saptapadî bhaveti | 7. tâny adbhiḥ çamayaty | 8. âpohishṭhîyâbhis tisṛibhiḥ (Ṛ. 10, 9, 1-3) stheyâbhir adbhir mârjayitvâ | 9. mûrdhany abhishicya | 10. gâṃ dadânî 'ty âha | 11. brâhmaṇebhyaḥ kiṃcid dadyât sarvatra sthâlîpâkâdishu karmasu | 12. sûryâṃ vidushe vâdhûyaṃ | 13. gaur brâhmaṇasya varo | 14. grâmo râjanyasyâ | 15. 'çvo vaiçyasyâ | 16. 'dhirathaṃ çataṃ duhitṛimate | 17. yâjnikebhyo 'çvaṃ dadâti ||

Nâr.: 5. prâgud. aiçânyâṃ diçi varaḥ sapta padâni

---

*) dreisilbig zu lesen: hat der Verf. des Verses in dieser Form (Ath. hat pûlyâni) seiner Zeit etwa das Wort noch bh°lâjân gesprochen? Ueber die Entstehung der Form lâja aus bhlâja, bhrâja √ bhṛij s. den zweiten Theil meiner Abhandlung über die naksh. p. 270. d. H.

**) nyâtibhyo Ch. 712., charakteristisch für die Aussprache. d. H.

dṛishadi prâk abhyutkramayati | atra antye bhavaçabdo dṛishṭaḥ saptasu padeshu yojanîyaḥ | tena isha ekapadî bhavetyâdi mantrâḥ sapta. Auf Weiteres lassen sich die drei paddhati darüber nicht ein. Die Form âyobhavyâya (für das mâyobhavyâya aller übrigen Sûtren) haben beide Texteshandschriften, Nâr. und Râmacandra, die beiden andern paddhati übergehen sie ganz; der Wegfall des initialen Consonanten ist auch sonst nicht ohne Analogie; man vergl. aghâsu in S. 13 gegen maghâsu in AV.*), ishkartâ Ṛ. 8, 1, 12, wogegen AV. 14, 2, 47 nishkartâ hat, und die beiden gleichbedeutenden Formen indu und vindu, von denen der ṚV. nur die erste kennt. — 8. kumbhasthitâbhiḥ stheyâsaṃjnakâbhir adbhir udakaiḥ kanyâvarayor mârjanam âcâryaḥ kṛitvâ tataḥ | 9. kanyâyâ varasya ca mûrdhani mastake âcâryo 'bhishecanaṃ karoti. — 10. varaḥ „âcârya bhavate gâṃ°. — 11. ashṭamushṭi bhavet kiṃcid iti smṛitiḥ**), pûrṇapâtro dakshiṇâ varo veti Kâtyâyanaḥ (6, 10, 37. 38). — 12. vâdhûyaṃ vadhvâḥ çiro'vachâdanaṃ vastraṃ jâlikâṃ vâ***) tryahe 'tikrânte dadyât (vgl. Âçv. 1, 8, 11), satyena ve 'ti (S. 1) sûktaṃ yo brâhmaṇaḥ paṭhate (hs. pâṭhato) 'rthataḥ | vâdhûyaṃ cîvaram (? hs. cavaram) dhautaṃ tasmai dadyâ(t) tryahe 'ṅçukam iti kârikâ. — 13. brâhmaṇasya varo dakshiṇety ukte gaur

*) Dabei ist wohl ein andrer Grund maafsgebend gewesen, s. das im zweiten Theil meiner Abhdl. über die naksh. p. 365 darüber Bemerkte: vgl. aber etwa ṛidûdara, ṛidûpâ, ṛidûvṛidh. d. H.

**) Vgl. Schol. Kâty. 4, 6, 10 pag. 345, 5 v. u. d. H.

***) Dies ist offenbar eine sekundäre Bedeutung, die zu dem Tenor der das vâdhûyam betreffenden Ṛik- und Atharvan-Verse (s. oben p. 187—90. 211—13) und zu vadhûvastram Âçv. 1, 8, 12 in keiner Weise pafst, und auch hier (vgl. das tryahe 'tikrânte des Schol., womit auf den betreffenden Termin für den Bruch der Enthaltsamkeit hingewiesen scheint) wohl schwerlich bereits am Orte ist. — In späterer Zeit ist bekanntlich der Schleier das Vorrecht der rechtmäfsigen Gattin (vadhû): vergl. Mâlav. 73, 10-13, Çâkunt. v. 110, Mṛichak. 66, 21, Wilson Hindu Th. 1, 179. d. H.

jneyâ. — 15. uktâ dakshiṇâ âcâryasya. | — 16. gaur ity anuvartate | duhitṛimate abhrâtṛimatîpitre, adhiko ratho yasmin tat gavâm̱ çatam̱ dadyât, abhrâtṛimatîvivâhadoshanâçanârtham̱ | nâ 'bhrâtrîm upayacheta, tokam̱ hy asya tad bhavatîti nirukte nishedhât (Nir. 3, 4. 5). Vgl. auch Mn. 3, 11. — 17. yâjnikebhyo vivâhayajnapravaṇebhyaḥ |

15, 1. pra tvâ muñcâmîti tṛicam̱ (S. 24-26) gṛihât pratitishṭhamânâyâm̱ | 2. jîvam̱ rudantîti (A. 14, 1, 46) prarudantyâm | 3. atha rathâkshasyo 'pâñjanam patnî kurute 'kshann amîmadantety (Ṛ. 1, 82, 2) etayâ sarpishâ | 4. çucî te cakre dve te cakre iti (S. 12 und 16) cai 'tâbhyâm̱ cakrayoḥ pûrvayâ pûrvam uttarayottaram | 5. usrau ca | 6. khe rathasyety (A. 14, 1, 41) etayâ phalavato vṛikshasya çamyâgarteshv ekaikâm̱ vayâm̱ nikhâya | 7. nityâ vâbhimantryâ | 8. 'thosrau yuñjanti yuktas te astu dakshiṇa iti (Ṛ. 1, 82, 5. 6) dvâbhyâm̱ | 9. çukrâv anaḍvâhâv ity etenâ 'rdharcena (S. 10b) yuktâv abhimantryâ | 10. 'tha yadi rathâñgam̱ viçîryeta chidyeta vâ ''hitâgner gṛihân kanyâm prapâdyâ | 11.'bhi vyayasva khadirasyety (Ṛ. 3, 53, 19) etayâ paridadhyât | 12. tyam̱ cid açvam iti (Ṛ. 10, 143, 2) granthim̱ | 13. svasti no mimîtâm iti pañcarcam̱ (Ṛ. 5, 51, 11-15) japati | 14. sukiñçukam iti (S. 20) ratham ârohantyâm | 15. mâ vidan paripanthina iti (S. 32) catushpathe | 16. ye vadhva iti (S. 31) çmaçâne | 17. vanaspate çatavalça iti (Ṛ. 3, 8, 11a) vanaspatâv ardharcam̱ japati | 18. sutrâmâṇam iti (A. 7, 6, 3) nâvam ârohantyâm | 19. açmanvatîti (A. 12, 2, 26) nadîm̱ tarantyâm | 20. api vâ yuktenai 'vo | 21. 'd va ûrmir ity (A. 14, 2, 16) agâdhe | 22. prekshaṇam̱ ce | 23. 'ha priyam iti sapta gṛihân prâptâyâḥ kṛitâḥ parihâpya (S. 27-30. 33-35) ||

Nâr.: 1. pitṛigṛihât patigṛiham pratit. gachantyâm̱ kanyâyâm prathamagamane hâvakaḥ (vielleicht einer von

den Begleitern des Bräutigams, der die Braut aufruft)*) japet. — 2. hâvako japet. — 5. usrau anaḍvâhau — 6. çamyârthaṃ kṛiteshu garteshu | vayâṃ çâkhâṃ nikhâya nikshipya | — 7. nityâ yugasthâ eva yâ purâtanâ çamyâ tâṃ vâ pûrvoktena mantreṇâ 'bhimantrya abhimantraṇaṃ kṛitvâ. — 8. pûrvayâ ° ttaram ity anuvartate (aus 4) | pûrvaṃ dakshiṇapârçve yuñjanti varapârçvasthâḥ. — 10. îshâdikaṃ rajjvâdikaṃ vâ | âhitâgner agnihotriṇo gṛihân kanyâṃ vivâhitâm prapâdya praveçya. — 11. paridadhyât punaḥ saṃtanuyât. — 12. vichinnarajjvâdigranthim badhnîyât. — 13. tadrathâñgasaṃskârânantaraṃ svastyayanam mârge kalyâṇâya japati. — 20. svalpodakâyâṃ nadyâṃ yuktenaiva rathena gachantyâm api vâ açmanvatîti japet. — 21. agâdhe gambhîre jale gachantyâṃ vadhvâm. — 22. agâdhasya jalasya vadhvâ aprekshaṇaṃ darçanaṃ na kâryam. — 23. gṛihân prati prâptâyâ vadhvâ iha priyam iti sapta ṛica âcâryo japet | paraṃ tu kṛitâḥ yâḥ pûrvaṃ viniyuktâs tâḥ parihâpya tyaktvâ | ye vadhvo (31) mâ vidann (32) iti pariharet**) | nîlalohitam (28) iti pratisarabandhane viniyuktâ 'pi (vgl. 1, 12, 8) na tyâjyâ, kanyâbandhubhir viniyuktatvât kartṛibhedât || atra pra tvâ muñcâmîtyâdimantrâ âcâryeṇa japtavyâ vareṇa vâ | ubhayathâ çishṭâcâradarçanât |

16, 1 ânaḍuham ity uktaṃ | 2. tasminn upaveçyâ 'nvârabdhâyâm patiç catasro juhoty | 3. agninâ devena pṛithivîlokena lokânâm ṛigvedena vedânâṃ tena tvâ çama-

---

*) Nach der kârikâ zu 14, 9 scheint darunter der âcârya zu verstehen: padâni tâni câ 'lpâbhir adbhiḥ prokshyâ 'tra hâvakaḥ | tishṭhann udañmukho bibhrat kalaçam dakshiṇas tayoḥ | tṛicenâ'po 'bhishiñcet tau pallavaiḥ sakuçodakaiḥ | d. H.

**) Von Rechtswegen sollte aber im Text kṛite (Dual) stehen, nicht kṛitâḥ (Plural). d. H.

yâmy asau svâhâ, vâyunâ devenâ 'ntarikshalokena lokânâṃ yajurvedena° svâhâ, sûryeṇa devena dyaurlokena*) lokânâṃ sâmavedena° svâhâ, candreṇa devena diçâṃ lokena lokânâṃ brahmavedena**) °svâhâ | 4. bhûr yâ te patighny alakshmî devaraghnî jâraghnîṃ tâṃ karomy asau svâheti vâ, prathamayâ mahâvyâhṛityâ prathamo 'pahitâ, dvitîyayâ dvitîyâ, tṛitîyayâ tṛitîyâ, samastâbhiç caturthy | 5. aghoracakshur ity (S. 44) âjyalepena cakshushî vimṛijîta | 6. kayâ naç citra iti tisṛibhiḥ (Ṛ. 4, 31, 1-3) keçântân abhimṛiçyo | 7. 'ta tyâ daivyâ bhishajeti catasro (Ṛ. 8, 18, 8-11) 'nudrutyâ 'nte svâhâkâreṇa mûrdhani saṃsrâvam | 8. atra haike kumâram utsaṅgam ânayanty ubhayataḥsujâtam â te yonim ity (Ath. 3, 23, 2) etayâ | 9. 'pi vâ tûshṇîṃ | 10. tasyâ 'ñjalau phalâni dattvâ puṇyâhaṃ vâcayati | 11. puṅsavatî ha bhavatî | 12. 'haiva stam iti (S. 42 ff.) sûktaçesheṇa gṛihân prapâdayanti ||

Nâr.: prâg vo 'dag vâ 'nuguptâgâra (hs. suguptă ăgâ°) ânaḍuhe rohite carmaṇy upaveçayatîti Kâtyâyanaḥ (Pâraskara's Kâtîyasûtra 1, 9, 2)***). — 3. asâv ity atra vadhvâḥ sambodhanântaṃ nâmagrahaṇaṃ kṛitvâ catasra âjyâhutîr juhuyât | âcâryo vâ varo vâ ''cârât. — 4. vâçabdaḥ pûrvoktacatushṭayamantrâṇâṃ vikalpârthaḥ | asâv ity atra vadhvâ âmantritântanâmagrahaṇapûrvakam | prathamayâ mahâvyâhṛityâ bhûr ity anayâ prathamâ mahâvyâhṛitir bhûr itîyam****) upahitâ miçrîkartavyâ | Die

*) Ebenso Çat. 14, 6, 1, 9. 6, 1 und pṛithividâ antarikshadâ dyaurdâḥ Kâṭh. 39, 9. d. H. **) Die älteste Bezeichnung des Atharvaveda — denn nur er kann hier gemeint sein — mit diesem Namen. d. H.

***) also dieses letztere Werk direkt als Kâtyâyana citirt! Zu 1, 8, 18 wird eine Stelle aus Pâr. 1, 1 als mâdhyandinagṛihye stehend angeführt. In den Unterschriften in Chamb. 373 wird Pâr. als Kâtîyagṛihyasûtra, resp. als Vâjasaneyagṛihy° bezeichnet. Jayarâma spricht vom: gṛihyaṃ Kateḥ. d. H.

****) Ebenso: dvitîyâ bhuva itîyam, tṛitîyâ svar itîyam, bhûr bhuvaḥ

Vorstellung von dem dem weiblichen Körper anhaftendem Zauber, durch welchen die Verwandten der Braut auf Kosten der Verwandtschaft des Bräutigams gedeihen, haben wir schon oben [p. 274] erwähnt; gegen diesen Zauber ist die letzte Ceremonie gerichtet. Zur Ergänzung ist das darauf Bezügliche bei Pâr. 1, 11 zu vergleichen. — 5. tataḥ svishṭakṛitaḥ prâk vadhvâç caksh. netre âj. vim. netrâñjanaṃ vara âcâryo vâ karoti. — 6. vadhvâḥ keçântân alakântân abhimṛiçya, varaḥ tataḥ abhimarçanaṃ karotîty arthaḥ. — 7. saṃsrăvaṃ saṃsrăvasaṃjnakaṃ homaṃ sruveṇa juhuyât. — 10. phalâni âmraçrîphalâdîni. — 11. puṅsavatî vîrasûḥ. — 12. sûkt. vadhûm bhartṛigṛihân praveçayanti, varapakshîyâḥ bahuvacanât | varaṃ ca mantraliṅgât | Als Zahl der Endverse giebt Nâr. sechs an, zählt also das pariçishṭam nicht mit*).

17, 1. dadhikrâvṇo akârisham iti (Ṛ. 4, 39, 6) dadhi sampibeyâtâṃ | 2. vâgyatâv âsîyâtâm â dhruvadarçanâd | 3. astamite dhruvaṃ darçayati dhruvaidhi poshyâ mayîti (S. 53) | 4. dhruvam paçyâmi prajâṃ vindeyeti brûyât | 5. trirâtram brahmacaryaṃ careyâtâm | 6. adhaḥ çayîyâtâṃ | 7. dadhyodanaṃ sambhuñjîyâtâm pibataṃ ca tṛipṇutaṃ ceti tṛicena (RV. 8, 35, 10-12) | 8. sâyamprâtar vaivâhyam agnim paricareyâtâm agnaye svâhâgnaye svishṭakṛite svâheti | 9. pumâṅsau mitrâvaruṇau pumâṅsâv açvinâv ubhau, pumân indraç câ 'gniç ca pumân saṃvartatâm mayi**) svâheti pûrvâṃ garbhakâmâ | 10. daçarâtram avipravâsaḥ ||

Nâr.: 7. dadhipânaṃ sahaiva kurutaḥ, na saha bhuñ-

---

svar itîyam. Aber es ist unstreitig zu den vier Nominativen stets nur âjyâhutiḥ, nicht mahâvyâhṛitiḥ, zu ergänzen! d. H.

*) Vgl. das oben p. 194 Bemerkte. d. H.

**) saṃvarddhatâṃ mayi Ch. 216 saṃvarttamayi Ch. 712.

jîtety agre (4, 11, 7) nishedhât | atra tu vacanât saha-pânam. — 2. âsîyâtâm ity anena vyâpârântaranivṛittiḥ. — 3. dhruvâkhyaṃ nakshatram bhâryâyai darç. varaḥ | astamita ity anena sâbhre 'py âkâçe dhruvadarçanâkhyaṃ karma vidheyam. — 4. sâ patnî yady abhravaçâd dhruvaṃ na paçyet tathâpi° — 5. brahm. maithunanivṛittiṃ car., pâṇigrahaṇâd anantaram*). — 6. trirâtram ity anuvartate | adhaḥ bhûmau | khaṭvâdiçayanapratishedhaḥ**). — 7. dadhnâ upasikta odanaḥ, trirâtram. — 8. nâ "jyâhutishu nityâv âjyabhâgau svishṭakṛic ceti (1, 9, 10) prâptasya nishedhasya niyamaḥ kriyate svishṭakṛitaḥ. — 9. âgneyyâhutisthâne pûrvâm prathamâm (pumâṅ)sâv ity anenâ "hutiṃ juhuyât | pûrvâm ity uktatvât svishṭakṛin nityaḥ. — [Râmacandra: 8. vara eva juhoti, patnî tûpatishṭhate | 9. yadi patnî garbhakâmâ syât tadâ agnaye svâhetyâdyâhutisthâne pumâṅsau° svâheti sai 'va juhoti | svishṭakṛidâdi tu vara eva]. — 10. vivâhânantaraṃ jâyâpatyoḥ sahanivâso daçadinaṃ yâvat || kecanai 'te padârthâḥ pâkshikâ (beliebig) ity evam âhuḥ |

18, 1. atha caturthîkarma | 2. trirâtre nirvṛitte sthâlîpâkasya juhoti | 3. agne prâyaçcittir asi tvaṃ devânâm prâyaçcittir asi, yâ 'syâḥ patighnî tanûs tâm asyâ apajahi | 4. vâyo ° aputriyâ ° | 5. sûrya ° apaçavyâ ° | 6. aryamaṇaṃ***) nu devaṃ kanyâ agnim ayakshata, se 'mâṃ****)

---

*) Auch hier citirt Nâr. die entsprechende Stelle des Pâraskara durch :„iti Kâtyâyanaḥ". d. H.

**) adhaḥçayyati (çayyeti?) Kâtyâyanaḥ, womit wohl ebenfalls wieder Pâraskara gemeint ist: allerdings hat derselbe nicht adhaḥçayyâ, sondern adhaḥ çayîyâtâm, indessen auch das zu 5 beigebrachte Citat aus Âçvalâyana ist nicht richtig (fügt die Worte niyatau syâtâm hinzu): Nâr. citirt eben aus dem Kopfe, wie dies die allgemeine leidige Sitte ist. d. H.

) fünfsilbig. *) dreisilbig (Âçv. 1, 7, 11 hat richtig sa imâm). d. H.

devo aryamâ pre 'to muñcâtu*) mâ 'mutaḥ | 7. varuṇaṃ nu ° se 'mâṃ devo varuṇaḥ ° | 8. pûshaṇaṃ nu ° se 'mâṃ devaḥ pûshâ ° | 9. prajâpata iti (Ṛ. 10, 121, 10) saptamî | 10. sauvishṭakṛity ashṭamî |

Râmacandra: 1. atha catu°rma | tac caturthe 'hani vivâhâd bhavati | akṛitâgnir laukike 'gnau carutantreṇa upalepanâdi staraṇântaṃ karoti. — 10. sauvishṭakṛity âhutiḥ, tato mahâvyâhṛitisarvaprâyaçcittâditantrasamâpanaṃ, dakshiṇâdânam, brâhmaṇabhojanam.

13, 1. Mit S. 46 opfert der Vater oder Bruder (der Braut) Opferschmalz auf deren Haupt vermittelst der Spitze eines Schwertes oder vermittelst des sruva-Löffels, nach Westen gewendet stehend, während sie nach Osten gewendet sitzt. — 2. Mit S. 36 ergreift (der Bräutigam) mit seiner nach oben offenen Rechten ihre nach oben offene Rechte, sammt dem Daumen**), nach Westen gewendet stehend, während sie nach Osten gewendet sitzt. — 3. Und nachdem er die fünf folgenden Verse (S. 37-41) gemurmelt, sagt er: — 4. (vgl. Ath. 14, 1. 71) „Der bin ich, die bist du. Die bist du, der bin ich. | Der Himmel ich, die Erde du. Die ṛic bist du, das sâman ich. So sei du mir ergeben nun" | „Wir Beide, komm, woll'n wegziehen: wir woll'n Nachkommen zeugen uns, viele Söhne gewinnen uns: die 's Greisenalt'r erreichen soll'n."***) — 5. Mit „bhûr bhuvaḥ svar"

*) ein Imperativ mit Verlängerung, nach Art des Conjunctivs: ebenso Âçval. 1, 7, 11. Taitt. Âr. 2, 6 (, 1). Dagegen Pâr. 1, 6, 3 hat muñcatu. d. H.

**) Specialitäten hierzu s. bei Âçval. 1, 7, 3-5. In der Hand soll das Mädchen Rinde haben von einem açvattha-Baum, der aus einer çamî entsprossen ist: über die Zeugungs-symbolische Bedeutung dieses Brauches s. Kuhn Herabholung des Feuers p. 71. 72. 199 und oben p. 265. — [Wie die Uebersetzungen selbst, sind natürlich auch die Noten dazu von mir, und fällt bei ihnen daher die sonstige Marke „d. H." weg].

***) Bei dieser Gelegenheit ist es nach dem Schol. Brauch, dafs vier

(Erde, Luft, Himmel!) füllt er (der âcârya) einen neuen Wasserkrug: — 6. wirft Grashalme hinein, nebst der Milch und den Blättern eines männlich benannten Baumes (açvattha z. B.): — 7. nach Einigen auch Gold: — 8. und übergiebt denselben einem stillschweigenden brahmacârin (Schüler): — 9. in der nordöstlichen (aiçânî) Himmelsgegend ist dieses (stheyâ genannte) Wasser so aufzustellen, dafs es rechts bleibt (vom Brautpaar). — 10. Nördlich vom Feuer legt er (der âcârya) einen Stein auf. — 11. (Der Bräutigam) fordert nun mit den Worten „Komm, o Holde!" die Braut auf, sich zu erheben: — 12. und läfst sie dann mit der rechten Fufsspitze den Stein betreten, indem er sagt: „So komm, und tritt nun auf den Stein: fest mög'st du sein wie dieser Stein. | Tritt auf die dich Anfeindenden! besieg', die dich bekämpfen woll'n"! || : — 13. drauf*) führt er sie nach rechts hin um das Feuer: — 14. und giebt ihr mit demselben Spruche (wie vorhin [12, 8.], d. i. mit S. 6) ein zweites Gewand. — 15. Hierauf wirft der Vater oder Bruder (des Mädchens demselben) geröstete (Reis-) Körner (lâjân) mit çamî-Blättern vermischt aus einem Worfelkorbe in die hohl zusammengelegten Hände. — 16. Die Salbung (der Hände des Mädchens) mit Opferschmalz, die Begiefsung (der Körner damit) und die Wiederholung dieser Begiefsung [resp. nach dem Schol. die Begiefsung der in der Worfel befindlichen Körnermasse] (geschieht hierauf durch den âcârya). — 17. Diese (Körner) opfert sie nun (in's Feuer).

Brâhmanen der Braut das Sûryâlied recitiren. In 14, 12 ist indessen nur von einem einzigen sûryâvid die Rede.

*) Bisher hatte die Braut den Vortritt, fortab aber steht sie hinter dem Manne.

14, 1. Und zwar opfert sie dieselben stehend, während der Gatte den Spruch murmelt: „Dies Weib hier spricht die Bitte aus, indem die Körner hin sie streut: | mög' den Verwandten hold ich sein! und lange lebe mein Gemahl!" || — 2. Das Betreten des Steines u. s. w. wiederholt sich noch ein zweites Mal: — 3. und ein drittes Mal: — 4. beliebig auch ein viertes Mal, doch dann schweigend. — 5. Er (der pati) läfst (sie) nun in der nordöstlichen Himmelsrichtung sieben Schritte schreiten: — 6. indem er dazu sagt: „mit dem ersten Schritt sei (mir) zum Saft, mit dem zweiten zur Kraft, mit dem dritten zur Mehrung des Reichthums, mit dem vierten zum Wohlstand (?), mit dem fünften zum (Gedeihen für das) Vieh, mit dem sechsten zu (der Ordnung in) den Jahreszeiten, mit dem siebenten mein (untrennbarer) Freund!" — 7. Hierauf weiht er (der âcârya) diese (Fufstapfen) mit Wasser: — 8. reinigt sodann (das Paar) mit den stheyâs genannten Wassern unter Recitirung der drei Verse: „denn ihr, Wasser!, seid segensreich" *): — 9. und besprengt (es) dann auf dem Kopfe **). — 10. „Eine Kuh will ich (dir) geben", sagt er (der Bräutigam zum âcârya): — 11. Etwas („acht Fäuste voll", Schol.) möge er auch den (anwesenden?) Brâhmaṇen geben, und zwar ist dies bei allen dergl. sthâlîpâka (Speiseopfern) und ähnlichen Werken festzuhalten. — 12. Dem, der das Sûryâ-Lied kennt, (giebt er) das Brauthemd. — 13 ***). Für einen Brâhmaṇa ist der (von ihm als Bräutigam

*) s. diese Stud. 4, 397.

**) Da hier der Singular mûrdhani steht, nicht der Dual, möchte man eher die Braut allein als Object, und somit den Bräutigam als Subject erwarten.

***) Wenn die ausdrückliche Angabe des Pâr.: âcâryâya nicht wäre, so würde man nicht anstehen können die Wörter brâhmaṇasya, râjanyasya, vaiçyasya als Genitive des Objects, nicht des Subjects, resp. als gleichstehend

seinem âcârya, s. Pâr. 1, 9, 4, zu gebende) vara*) eine Kuh: — 14. für einen Râjanya eine Dorfschaft: — 15. für einen Vaiçya ein Rofs. — 16. Einem (Vater), der nur Töchter hat, sind hundert Kühe nebst einem Streitwagen zu geben**): — 17. Den Opferverständigen giebt er (der Bräutigam) ein Rofs.

---

mit den Dativen in 11. 12. 16. 17, zu fassen: dann wäre der vara das pretium nuptiale für den Vater des Mädchens, je dreifach verschieden nach dessen Kaste.

*) Die Sitte des vára, der Wahlgabe, (gegenüber von vará Werber) ist im çrauta-Ritual eine sehr häufige: es wird damit durchweg (wie im Epos) ein freier Wunsch bezeichnet, dessen Erfüllung der den vára Gebende zusagt: und zwar ist der Bereich des vara ganz unbeschränkt: sarvaṃ vai varaḥ heifst es Çatap. 2, 2, 1, 4. 5, 2, 3, 1. 13, 4, 1, 10. 14, 4, 1, 33. varân vṛiṇiran manasâ yân icheyuḥ Lâṭy 3, 8, 9. Vgl. noch Çatap. 4, 1, 1, 21. 5, 4, 4, 8. 7, 3, 2, 14. 11, 5, 1, 12. 6, 2, 10. 14, 7, 1, 1. 9, 1, 8. 9. Pañcav. 13, 4, 17. 6, 7, 13. Ait. Br. 2, 22. T. Âr. 2, 16, 1 [3]. Ts. 7, 1, 6, 5. 2, 5, 1, 2. 3. 6, 2, 7, 1 [: das Kâṭh. hat dafür vâryam, so 23, 8. 24, 7. 27, 3. 4. 8]. Kâty. 4, 8, 10. 27. 10, 6. 6, 7, 29 (dhenur, varo vâ). 10, 88. 9, 4, 36. 15, 1, 7. 7, 7. 20, 11, 1. 20. 25, 4, 12. 11, 8. Die von Sây. zu T. Âr. 2, 16, 1 (ob aus Baudhâyana?) citirte Stelle: gaur vai varaḥ interpretirt derselbe durch gaur eva varaḥ, und erklärt daher auch an andern Stellen (z. B. zu Pañc. 6, 7, 13) vara geradezu durch go. — Bei der Begehrlichkeit der Brâhmanen mag es allerdings mit der Zeit zweckmäfsig geworden sein, die freie Wahlgabe in ein bestimmtes Quantum zu verwandeln, in der Weise, wie dies hier bei Çâñkh. und Pâr. geschieht. Aehnlich Âçv. g. 1, 18 varaṃ dadâmîti gomithunaṃ dakshiṇâ. Im Hinblick auf Kauç. 136 varâṃ dhenuṃ kartre dadyât „eine gute Kuh gebe er dem Priester" habe ich Omina p. 353 in „varam anaḍvâham brâhmaṇaḥ kartre dadyât, sîraṃ vaiçyo, 'çvam prâdeçiko, grâmavaraṃ râjâ" Kauç. 94. 106. 120 das Wort varam durch „einen guten" übersetzt, ebenso in grâmavaram durch „ein gutes Dorf": vgl. noch Kauç. 17 sahasraṃ (scil. gavâm?) grâmavaro (fehlt vâ?) dakshiṇâ: doch ist auch da wohl besser die obige Bedeutung von vara zu Grunde zu legen, und grâmavara bedeutet wohl ein bestimmtes Quantum Grundbesitz.

**) Ein solcher Vater sollte gerade am allerwenigsten etwas bekommen, da er ja die Tochter gar nicht aus seiner manus giebt, sondern ihre Söhne für sein Geschlecht reclamirt; vgl. Manu 9, 127 ff. Wenn nun also an unsrer Stelle (ebenso wie Pâr. 1, 9, 5) gerade nur für ihn allein für das Hingeben seiner Tochter eine Entschädigung angesetzt wird, so ist, zumal im Hinblick darauf, dafs jene Sitte nicht nur von Manu, sondern auch von Yâska, Yâjnavalkya (1, 53. 2, 128) und Vasishṭha (Mitâksh. fol. 53b) gekannt ist, dies wohl nur so zu erklären, dafs obige Entschädigung eben gerade für den Fall bestimmt ist, dafs ein dgl. Vater eine Tochter wirklich ganz aus seiner manus entläfst, und auf den putrikâdharma (Manu 3, 11) verzichtet? — Ueber den Brautkauf vergl. das zu 13 und zu Kauç. 79, 3 Bemerkte.

15, 1. Die drei Verse S. 24-26 (recitirt der hâvaka d. i. âcârya, oder der Bräutigam) wenn sie aus dem Hause tritt: — 2. den Vers Ath. 14, 1, 46, wenn sie weint. — 3. Die junge Frau (patnî) salbt nun die Achse des Wagens mit Butter mit dem Vers Ṛ. 1, 82, 2: — 4. und die beiden Räder, das vordere (rechte) Rad mit S. 12, das linke mit S. 16: — 5. ebenso die beiden Ochsen: — 6. mit Ath. 14, 1, 41 steckt sie je einen Zweig eines fruchttragenden Baumes in die für das Kummtholz bestimmten Löcher (des Joches): — 7. oder er spricht damit nur die ständigen (Kummtlöcher?) an. — 8. Nunmehr schirrt man die beiden Ochsen an, mit Ṛ. 1, 82, 5 (den rechten) und 6 (den linken): — 9. mit S. 10 b werden sie, wenn geschirrt, angesprochen. — 10. Bricht (unterwegs) etwas am Wagen oder löst sich (ein Riemen), so schafft man das Mädchen in das Haus (eines Mannes), der die heiligen Feuer unterhält: — 11. bringt (den Schaden) mit Ṛ. 3, 53, 19 in Ordnung: — 12. und falls es ein Knoten ist, mit Ṛ. 10, 143, 2: — 13. (wenn es dann wieder weiter geht) murmelt er die Verse Ṛ. 5, 51, 11-15. — 14. Mit S. 20 besteigt sie den Wagen (nach der in 9 erwähnten Ansprechung der beiden Ochsen). — 15. Bei einem Kreuzwege (vorbeikommend recitirt er) S. 32: — 16. bei einem Leichenplatz S. 31: — 17. bei einem Baum murmelt er den Halbvers Ṛ. 3, 8, 11 a: — 18. Wenn sie ein Schiff besteigt, den Vers Ath. 7, 6, 3: — 19. wenn sie über einen Fluſs setzt den Vers Ath. 12, 2, 26: — 20. auch wenn sie mit dem Wagen durchfährt: — 21. bei einer Untiefe den Vers Ath. 14, 2, 16: — 22. und zwar soll sie nicht darauf hin blicken: — 23. wenn sie bei dem Hause anlangt, sieben Verse von S. 27 ab, unter Auslassung der bereits verwendeten.

16, 1 *). Ein (rothes) Ochsenfell (wird mit dem Hals nach Norden oder Osten mit den Haaren aufwärts hinter dem Feuer ausgebreitet) so wie dies (im çrautasûtra 4, 16, 2) gesagt ist: — 2. darauf läfst sie der Mann sich hinsetzen und opfert, indem er sie anfafst **), vier Spenden (von Opferschmalz), mit den Sprüchen: — 3. „Mit dem Feuer als Gott, mit der Erdenwelt unter den Welten, mit dem Ṛigveda unter den Veda, damit entsühne ich dich, he du ***)! Sei Segen drauf! — Mit dem Wind°, mit der Luftwelt°, mit dem Yajurveda°! — Mit der Sonne°, mit der Himmelswelt°, mit dem Sâmaveda°! — Mit dem Mond°, mit der Welt der Himmelsgegenden°, mit dem Brahmaveda°“. — 4. Oder mit dem Spruch: „bhûs (Erde)! welches deinem Mann und deinen Schwägern verderbliche Unheil dir beiwohnt, ich mache es deinem Buhlen verderblich, he du ****)! Sei Segen drauf!“, und zwar unter Verbindung der ersten Opferspende mit der ersten der drei heiligen Formeln [bhus Erde, bhuvas Luft, svar Himmel], der zweiten mit der zweiten, der dritten mit der dritten, der vierten mit allen drei zusammen. — 5. Mit S. 44 streicht er ihr beide Augen mit einer Salbe von Opferschmalz. — 6. Mit

*) Dieser § spielt bei der Ankunft in der neuen Heimath, vor dem Eintritt in dieselbe. Zu dem Exorcismus im Anfang vgl. das oben p. 251. 274-5. 279 Bemerkte: so wie die verschiedenen Mittel der jungen Frau das Hexenwerk zu verleiden, dafs sie Niemandem schaden kann, bei Schönwerth I, 89.

**) Das Anfassen des eine Opferspende Darbringenden, um dadurch an dem Verdienste derselben Theil zu haben, ist im çrauta-Ritual ein sehr häufiger Brauch. Speciell ist es (s. Kâty. I, 10, 12) der das Opfer Abhaltende (yajamâna), welcher den betreffenden Priester anfafst: auch die Gattinn des yajamâna erscheint mehrfach in dieser Situation. Beim soma-Opfer aber auch die Prieser unter einander, aus denen sich dadurch eine förmliche Kette bildet, die beim Hinausgehen aus dem Opfersaal im Gänsemarsch sich bewegt.

***) Dabei der Name der Braut zu nennen.

****) wie eben.

Ṛ. 4, 31, 1-3 berührt er die Enden ihrer Haare: — 7. recitirt darauf schnell Ṛ. 8, 18, 8-11, und indem er am Ende mit „sei Segen drauf!“ schliefst, giefst er ihr auf das Haupt eine zusammengegossene Spende. — 8. Hier ist es, wo Einige ihr einen Knaben, der von Vater und Mutter her aus gutem Geschlecht stammt, auf den Schoofs setzen, mit Ath. 3, 23, 2: — 9. oder schweigend. — 10. Sie giebt ihm Früchte in die zusammengelegten beiden Hände und (der Bräutigam) läfst nun (durch die Brâhmaṇen) die Wünsche, dafs es ein gesegneter Tag sein möge, recitiren: — 11. Sie wird hierdurch Knaben zeugend. — 12. Mit dem Rest des Hymnus von S. 42 ab führt man nunmehr (das Paar) in das Haus ein.

17, 1. Mit Ṛ. 4, 39, 6 trinken Beide zusammen (nach ihrem Eintritt in das Haus) geronnene Milch: — 2. und sitzen dann stillschweigend da, bis der Polarstern sichtbar wird*). — 3. Nach Sonnenuntergang zeigt er ihr den Polarstern mit S. 53: — 4. und sie sagt: „Ich sehe den Polarstern, möge ich Nachkommenschaft bekommen.“ — 5. Ein trinoctium lang soll sich dann das Paar (noch)**) von einander enthalten: — 6. auf dem Erdboden schlafen: — 7. mit Ṛ. 8, 35, 10-12 zusammen Mufs mit geronnener Milch geniefsen: — 8. und Abends und Morgens das hochzeitliche Feuer (s. Pâr. 1, 10, 1. Âçv. 1, 8, 4. 8) bedienen, mit: „dem Agni Heil!“ „dem Agni Svishṭakṛit Heil!“: — 9. Die erste (Spende) opfert die Frau, wenn sie nach Empfängnifs sich sehnt (statt des Spruches: „dem Agni Heil“), mit folgendem Verse: „Männer sind Mitra, Varuṇa, ein

*) Es findet somit der Brautzug wohl Nachmittags statt, und kommt kurz vor Abendeinbruch in der neuen Heimath an? s. oben p. 327.

**) Nâr. giebt als terminus a quo das pâṇigrahaṇam (13, 2) an.

Männerpaar die Açvin auch. | Indra ist Mann, und Agni auch, der Mann geselle sich mir zu. Sei Segen drauf!" — 10. Zehn Tage lang findet kein Verlassen (des Hauses statt, kein Verreisen des Mannes).

18, 1. Nun das Ritual des vierten Tages. — 2. Nachdem das trinoctium zu Ende, opfert er ein im Topfe gekochtes (Speiseopfer), mit den Sprüchen *): — 3. „Feuer! du bist entsühnend! du bist der Götter Sühnmittel **). Welcher Theil an dieser (Frau) hier dem Mann verderblich ist, den schlage fort von ihr". — 4. „Wind! du ° hier (der Erlangung von) Söhnen nachtheilig ist, °." — 5. „Sonne! du ° hier dem Vieh schädlich ist, °." — 6. „Den Gott Aryaman haben hier als Feu'r die Mädchen angefleht: | der Gott Aryaman sie darum von hier ***) lösen mag, nicht von dort." — 7. „Den Gott Varuṇa ° | der Gott Varuṇa °." — 8. „Den Gott Pûshan ° | der Gott Pûshan°." — 9. Mit Ṛ. 10, 121, 10 wird die siebente Spende gebracht: — 10. die achte ist dem (agni) svishṭakṛit geweiht.

Pâraskara 1, 6-11.

6, 1. kumâryâ bhrâtâ çamîpalâçamiçrâ(ṅ)l lâjân añjalinâ 'ñjalâv âvapati | 2. tân juhoti saṃhatena tishṭhaty aryamaṇaṃ devam (pûrvâḥ) ****) kanyâ agnim ayakshata | sa no aryamâ †) devaḥ pre 'to muñcâtu mâ pate(ḥ) svâhâ ||

*) Zu 3-5 s. Pâr. 1, 11, 1, zu 6-8 s. Pâr. 1, 6, 2. Âçval. 1, 7, 11.

**) Zu dem „Omina" p. 318. 319 Bemerkten füge ich nachträglich hinzu, dafs prâyaçcitta sich auch schon im Çâñkh. Br. 5, 9 (°ttapratinidhayaḥ). 6, 12 (°ttâhuti) vorfindet. S. noch das bhâshya zu Pâṇ. 6, 1, 157.

***) „von hier" vom Vaterhause, „von dort" von der neuen Heimath" (Pâr. hat geradezu pateḥ). — Der Vers pafst somit nicht in den hiesigen Zusammenhang: bei Âçval. 1, 7, 11 und Pâr. 1, 6, 1 hat er eine bei weitem passendere Stelle, bei dem lâjâhoma, der eigentlichen Vermählung, nämlich.

****) fehlt im Text, ist aus dem Comm. entlehnt. d. H.

†) viersilbig. d. H.

iyaṃ nâry upabrûte lâjân*) âvapantikâ | âyushmân astu me patir edhantâm jnâtayo mama svâhâ (Ath. 14, 2, 63) || imâ(n)l lâjân âvapâmy**) agnau samṛiddhikaraṇaṃ tava | mama tubhya ca***) saṃvananaṃ****) tad agnir anumanyatâm iyaṃ†) svâhety || 3. athâsyai dakshiṇaṃ hastaṃ gṛihṇâti sâñgushthaṃ gṛibhṇâmi te saubhagatvâya hastam mayâ patyâ jaradashṭir yathâ 'saḥ | bhago aryamâ savitâ puraṃdhir mahyaṃ tvâ 'dur gârhapatyâya devâḥ (S. 36) || amo 'ham asmi sâ tvaṃ††) sâ tvam asy amo aham | sâmâ 'ham asmi ṛik tvaṃ††) dyaur ahaṃ pṛithivî tvam††) (Ath. 14, 2, 71) | tâv eva vivahâvahai saha reto dadhâvahai | prajâm prajanayâvahai putrân vidyâvahai†††) bahûn || te santu jaradashṭayaḥ sampriyau rocishṇû sumanasyamânau | paçyema çaradaḥ çataṃ jîvema çaradaḥ çataṃ çṛiṇuyâma çaradaḥ çatam iti ||

Jayarâma: 2. sâ ca saṃhatena mîlitenâ 'ñjalinâ [Vâsud. savyasahitena dakshiṇahastena] tishṭhatî††††) tishṭhantî tân lâjâñç caturthâñçamitân juhoti, pratimantraṃ, tṛitîyavelâyâm añjalisthasarvahomaḥ, çûrpâvaçishṭânâṃ sarvahomasya vakshyamâṇatvât (in 5) | âvapanaṃ tu sakṛid eva âvṛitter açravaṇât. — kanyâḥ pûrvâḥ prathamam aryamaṇaṃ sûryaṃ deva(ṃ) kântam agnim agnisvarûpaṃ varalâbhâya ayakshata ayajan | sa câ 'ryamâ devas tâbhir ishṭo yato, ato no†††††) 'smân idânîm pariṇîtâḥ (hs. ṇîyatâḥ) kanyâ itaḥ pitṛikulât pramuñcatu pramocayatu | mâ

---

*) dreisilbig.
**) Die Präpos. â ist Metrums wegen zu streichen. d. H.
) ebenso ca. d. H. *) Vâsud. u. Kâmad. haben saṃvadanaṃ.
†) iyam, dessen Erklärung durch den Schol. ganz thöricht ist, stört das Metrum und ist daher wohl zu streichen. d. H.
††) zweisilbig. d. H. †††) vierte Classe! d. H.
††††) irreguläre Form, noch nach der dritten Classe gebildet! d. H.
†††††) Zum Plural s. oben p. 205-6. d. H.

pateḥ patyuḥ kulatvât sahacarîtvâd vâ mâ (hs. mât) pramocayatu. — he pate, tubhya ca tava ca bhartur, malopaç chândasaḥ | saṃvananaṃ vaçîkaraṇam anyonyam anurâgaḥ | tad ayam agnir aryamâ anum. anumocanaṃ kurutâm, iyaṃ ca svâhâ tatpatnî(!) anumanyatâm. — 3. jaradashṭiḥ jaracharîrâ bahuvarshâ "yushmatî | gârhapatyâya gṛihasvâminîtvâya | kimbhûtâṃ tvâm, puraṃdhiḥ puraṃdhiṃ, dvitîyârthe prathamâ(!), çreshṭhâṃ surûpavatîṃ vâ, tathâ ca çrutiḥ (Vs. 22, 22. Çatap. 13, 1, 9, 6) puraṃdhir yosheti. — amo vishṇuḥ sâ lakshmîḥ(!).

7, 1. athainâm açmânam ârohayaty uttarato 'gner dakshiṇapâdenâ "rohe 'mam*) açmânam açme 'va tvaṃ sthirâ bhava | abhitishṭha pṛitanyato 'vabâdhasva**) pṛitanâyata ity | 2. atha gâthâṃ gâyati sarasvati pre 'dam ava subhage vâjinîvati | tâṃ tvâ viçvasya bhûtasya prajâyâm asyâ 'grataḥ || yasyâm bhûtaṃ samabhavad yasyâṃ viçvam idaṃ jagat | tâm adya gâthâṃ gâsyâmi yâ strîṇâm uttamaṃ yaça iti || 3. atha parikrâmatas tubhyam agre paryavahant sûryâṃ vahatunâ saha | punaḥ patibhyo***) jâyâṃ dâ 'gne****) prajayâ sahety (S. 38) | 4. evaṃ dvir aparaṃ lâjâdi | 5. caturthaṃ çûrpakushṭhayâ sarvâ(ṅ)l lâjân âvapati, bhagâya svâheti | 6. triḥ pariṇîtâm prâjâpatyaṃ hutvâ ||

Jay.: 2. prajâyâm prakṛishtâṃ janitrîm, âhur mantrâḥ†) | kimbhûtâm? agrataḥ prathamâm | 3. agnim pradakshiṇaṃ kurutaḥ | mantraç ca liṅgâd varasyaiva. Der Curiosität halber folge hier Jay.'s Erklärung des Verses in ex-

*) âroha imam zu lassen. d. H.

**) die Präposition Metrums wegen zu streichen. d. H.

***) viersilbig. d. H.

****) hs. dâgne, aber Metrums wie des saṃdhi wegen: dâ agne. d. H.

†) starke Ellipse! etwas der Art aber doch nöthig: ob etwa aus dem folgenden Verse gâsyâmi heraufzuziehen? d. H.

tenso: he agne tubhyam tvadartham eva somâdayaḥ agre pûrvadinâd (!) ârabhya paryavahan parigṛihîtavantaḥ | tataḥ sûryâṃ tavo 'dgatakânti(m) patibhyaḥ somâdibhyaḥ imâm bhavân vahatu prâpnotu (!!) | kimbhûtaḥ? nâ (!!) purushaḥ paramapurushârthahetur ity arthaḥ | ûḍhvâ ca tâṃ jâyâṃ jâyâtvena punaḥ paçcât svabhogânantaraṃ prajayâ putraiḥ saha mahyaṃ tvaṃ dâḥ dehi | saṃdhir ârshaḥ. (In der hs. sowie bei Kâmad. und Vâsud. steht nämlich jâyâṃ dâgne). — 5. Kâmad.: tatas tṛitîyaparikramaṇânantaraṃ, çûrpakoṇena bhrâtâ âv. | kumârî tishṭhatî lâjân sarvân juhoti |. — 6. Jay. pariṇîtâm iti padasya prâjâpatyam prajâpataye hutvâ udîcîm prakramayatî 'ty (in 8, 1) anvayaḥ | prakrâmayitâ câtra vara eva |

8, 1. athainâm udîcîṃ sapta padâni prakrâmayaty, ekam ishe, dve ûrje, trîṇi râyasposhâya, catvâri mâyobhavâya*), pañca paçubhyaḥ, shaḍ ṛitubhyaḥ, sakhe**) saptapadâ bhava, sâ mâm anuvratâ bhava, vishṇus tvâ nayatv iti sarvatrâ'nushajati | 2. nishkramaṇaprabhṛity udakumbhaṃ skandhe kṛitvâ dakshiṇato 'gner vâgyata(ḥ) sthito bhavaty, uttarata ekeshâṃ | 3. tata enâm mûrdhany abhishiñcati | âpaḥ çivâḥ çivatamâḥ çântâḥ çântatamâs***) tâs te kṛiṇvantu bheshajam ity, âpo hi shṭheti ca tisṛibhir (Ṛ. 10, 9, 1-3) | 4. athainâṃ sûryam udîkshayati tac cakshur ity (R. 7, 66, 16) | 5. athâsyai dakshiṇâṅsam adhi hṛidayam âlabhate mama vrate te hṛidayaṃ dadhâtu ****) mama cittam anu cittaṃ te 'stu †) | mama vâcam ekamanâ jushasva bṛihaspatish ††) ṭvâ niyunaktu mahyam iti |

---

*) So Ch. 373 (Text und Jay.) und alle Paddhati.

**) So der Text und sämmtliche Paddhati.

***) Zwei Silben fehlen: ob çânt° beide Male zu dehnen? d. H.

****) dadhâmi von erster Hand †) astu zu lesen. d. H.

††) So der Text und Jay., während Vâsud., Kâmad. und die Vivâhapaddhati: prajâpatish ṭvâ haben.

Jay.: 1. mâyaḥ (!) sukhaṃ tasya bhava utpattiḥ | paçvâdibhyas tattatsukhâya | ṛitubhyas tattadṛitusukhâptyai | sakhe ihâ 'mutra mitra sâ tvaṃ saptapadâ bhûrâdisaptalokaprakhyâtâ bhava. — 2. nishkramaṇakâlâd ârabhya [Vivâhapaddh.: jâmâtṛibhrâtâ anyo vâ]. — 3. tata udakumbhâj jalaṃ gṛihîtvâ, varaḥ. — 4. udîkshayatîti kâritârthatvâd varasyâ 'dhyeshaṇâ sûryam udîkshe 'ti (°kshasveti!), tataç ca tac cakshur iti mantreṇodîkshate kanyâ [Vâsud. vadhvâ eva mantrapâṭhaḥ]. — 5. vadhvâḥ dakshiṇâṅsasyo 'pari svabâhu(ṃ) nîtvâ hrid. âl. spṛiçati varaḥ.

9, 1. athainâm abhimantrayate sumaṅgalîr iyaṃ vadhûr imâṃ sameta paçyata | saubhâgyam asyai datvâyâ 'thâ 'staṃ vi paretane 'ti (S. 33) | 2. tâṃ dṛiḍhapurusha unmathya prâg vodag vâ 'nuguptâgâra ânaḍuhe rohite carmaṇy upaveçayatî 'ha gâvo nishîdantv *) ihâ 'çvâ iha purushâḥ **) | iho sahasradakshiṇo yajna***) iha pûshâ nishîdatv****) iti | 3. grâmavacanaṃ ca kuryur, vivâhaçmaçânayor grâmam praviçatâd iti vacanât, tasmât tayor grâmaḥ †) pramâṇam iti çruteḥ | 4. âcâryâya varaṃ dadâti, gaur brâhmaṇasya varo, grâmo râjanyasyâ, 'çvo vaiçyasyâ | 5. 'dhiratham çataṃ duhitṛimate | 6. 'stamite dhruvaṃ darçayati dhruvam asi dhruvaṃ tvâ paçyâmi, dhruvai 'dhi poshyâ mayi mahyaṃ tvâ 'dâd bṛihaspatir mayâ patyâ prajâvatî saṃjîva ††) çaradaḥ çatam iti (S. 53) | 7. sâ yadi na paçyet paçyâmîty eva brûyât | 8. trirâtram akshârâlavaṇâçinau syâtâm, adhaḥ ça-

---

*) iha gâvaḥ prajâyadhvam Ath. 20, 127, 12. Ait. Br. 8, 11. Çâṅkh. çr. 12, 15, 3. Lâṭy. 3, 3, 2. Gobh. 2, 4, 6. d. H.

**) pûrushâḥ pr. m. und Ath. Ait. Çâṅkh. Lâṭy. d. H.

***) yajna stört das Metrum, fehlt auch in Ath. Ait. Çâṅkh. Lâṭy. d. H.

****) °ṇo 'piprâtâ nishîdati Çâṅkh., 'pi pûshâ nishîdati Ath. Lâṭy. (wo aber °datu), vîras trâtâ nishîdatu Ait. d. H.

†) Der Text hat grâmapra°, Jay. und Vâsud. haben den Visarga; Kâmad. erwähnt die Stelle nicht mit diesen Worten. ††) sa jîva Text.

yîyâtâm | 9. saṃvatsaraṃ na mithunam upeyâtâṃ dvâdaçarâtraṃ shaḍrâtraṃ trirâtram antataḥ | 10. upayamanaprabhṛity aupâsanasya paricaraṇam astamitânuditayor dadhnâ taṇḍulair akshatair vâ, 'gnaye svâhâ prajâpataye svâheti sâyaṃ, sûryâya svâhâ prajâpataye svâheti prâtaḥ | 11. pumâñsau mitrâvaruṇau pumâñsâv açvinâv ubhau | pumân indraç ca sûryaç ca pumân saṃvartatâm mayi punaḥ svâheti pûrvâṃ garbhakâmâ ||

Jay.: 1. sumañgalîḥ çobhanamañgalarûpâ, visargaç chândasaḥ | asyai kanyâyai saubh. datvâ(!!) astam gṛihaṃ yâtana (!! sollte wenigstens yâtha sein!) yâtety arthaḥ | na (!!) vipareta(!!) mâ vimukhatayâ parâ ita apagachata, punar api putrâdimañgalam âçâsya punarâgamanâya vrajatety arthaḥ | yad vâ yady astaṃ yâtha(!!) tarhi na vipareteti — 2. dṛiḍh. dṛiḍhâñgapurusho 'nyo varo vâ unmathya utthâpya | anugupte vastrâdinâchâdite âgâre gṛihe tatra ca prâggrîve uttaralomni âstîrṇe carm. upav. — [Vâsud. bemerkt dazu: dṛiḍhapurushasya mantrapâṭhaḥ | carmaṇy upaveçane kecij jâmâtaraṃ dṛiḍhapurusham âcakshate | asmin pakshe jâmâtai 'vo 'tkshipya mantram uktvâ carmaṇy upaveçayati badhûm]. — sahasraṃ gâvo dakshiṇâ yasya sa yajnaḥ pûshâ pushṭikaro nish. — Nach dem Spruch iha gâvo schalten Vâsud., Kâmad. und die Vivâhapaddh. ein svishṭakṛit-Opfer ein, bei welchem die nachher [in 4] besprochenen Geschenke gegeben werden sollen. — 3. grâmavacanaṃ vṛiddhastrîvâkyaṃ vivâhe maraṇe ca pramâṇaṃ kuryuḥ, çâstrâtiriktam | kutaḥ, grâmaṃ° vacanâd dhetoḥ | tasmâd ityâdiçruteç ca | yataḥ svakulavṛiddhâ(ḥ) striyaḥ pûrvapurushânushṭhîyamânam âcâraṃ smaranti, tasmât tayor vivâhaçmaçânayor grâmaḥ pramâṇaṃ sadâcârabodhakam

ity arthaḥ. [Auch Vâsud. sagt: grâmaçabdena svakulavṛiddhastriyo 'bhidhîyante, tâç ca pûrvapurushair anushṭhîyamânaṃ sadâcâraṃ caranti. — Kâmad.: grâma ° kuryur ity anena yathâkulâcâraṃ deçâcâraṃ ca tilakakaraṇâkshatacandanâdi mitrâçîrvacanamantrapâṭhâdikaṃ saṃgṛihyate]. — 5. yasya duhitara eva, na putras, tasmai rathâdhikaṃ gavâṃ çataṃ dattvâ tadduhitaram udvahet | tatparikrayâyâ'dhirathaṃ dânaṃ. — 8. adha iti khaṭvâvyudâso (hs. shaṭva °), nâ ''staraṇavyudâsaḥ. — 9. saṃvatsarâdivikalpâs tu çaktyapekshayâ vyavasthitâ jneyâḥ | saṃvatsarâdipakshâçaktau trirâtrapakshâçrayo 'pi, caturthîkarmânantaraṃ pañcamyâdirâtrâv abhigamanaṃ | caturthîkarmaṇaḥ prâk tv asyâ bhâryâtvam eva notpannaṃ, vivâhaikadeçatvâc caturthîkarmaṇaḥ. — 10. Vâsud.: tata upayamanakuçân samidhaḥ tisraḥ idhmâdînâm anyatamam agner uttarataḥ prâca âsâdya dakshiṇahastena upayamanakuçân âdâya vâme kṛitvâ dakshiṇahastena tishṭhan samidho 'bhyâdhâya paryukshya dvâdaçaparvapûrakeṇa dadhitaṇḍulayavânâm ekatamena dravyeṇa hastenaiva svañgâriṇi svarcishi vahnau madhyapradeçe devatâ dhyâyan juhoti. — Jay.: astamite ca anudite ca tat karma kartavyaṃ, tac ca sarvadâ, na tu sakṛitkriyâ | dadhneti pûrvapûrvâlâbhe uttarottaradravyeṇa homaḥ kartavyaḥ | agnaye svâhety âhutidvayaṃ sâyaṃ juhoti, sûryâya svâhetyâdi prâtaḥ. — 11. pumâṅsâv iti mantreṇa svayampaṭhitena pûrvâhutim âgneyasûryasthâne (° saurya °?), garbhakâmeti strîpratyayanirdeçât patny eva juhoti |

10, 1. râjno 'kshabhede naddhavimokshe yâtraviparyâse 'nyasyâṃ vâ vyâpattau, striyâç codvahane, tam evâgnim upasamâdhâyâ ''jyaṃ saṃskṛitye 'ha ratir iti (Vs. 8, 51) *)

*) s. Gobh. 2, 4, 9.

juhoti nânâmantrâbhyâm | 2. anyad yânam upakalpya tatropaveçayed râjânaṃ striyaṃ vâ prati kshatra iti (Vs. 20, 10) yajnântenâ ''tvâ 'hârsham iti (R̥. 10, 173, 1) caitayâ | 3. dhuryau dakshiṇâ prâyaçcittis | 4. tato brâhmaṇabhojanam ||

Jay. 1: râjno rathâkshasya bhede bhañge, naddhasya baddhasya rathasya vimokshe vâ âkasmike, yânasya (hs. yâta°) viparyâse vâ adhogatau (hs. °gapattau), anyasyâṃ vâ kasyâṃcid vyâpadi | udv. pitr̥igr̥ihâd bhartr̥igr̥iham prati prathamagamane striyâ vadhvâḥ, cakârâd rathâkshabhedâdinimitte naimittikam idam ucyate | tam eva râjnaḥ senâgniṃ, striyâç ca vaivâhikâgnim (vgl. Âçv. g. 1, 8, 4). — nânâmantr. iti grahaṇâd iha ratir iti, upasr̥ijann iti (hs. jyasiti) câ ''hutidvaye mantrabhedaḥ | tata âghârâdi prâjâpatyântam (s. 1, 5, 2). — 2. atra parâdinâ pûrvântatvâbhâvât (s. Kâty. 1, 3, 9. Lâty. 1, 1, 3) yajnântagrahaṇam*), tataḥ prati kshatre pratitishṭhâmîtyâdi(nâ) pratitishṭhâmi yajna iti (! ity antena) mantreṇa | purohito râjânam, varaç ca vadhûm. — 3. dhuryau balîvardau |

11, 1. caturthyâm apararâtre 'bhyantarato 'gnim upasamâdhâya dakshiṇato brahmâṇam upaveçyottarata udapâtram pratishṭhâpya sthâlîpâkaṃ çrapayitvâ ''jyabhâgâv ishṭvâ ''jyâhutîr juhoty agne prâyaçcitte tvaṃ devânâm prâyaçcittir asi, brâhmaṇas tvâ nâthakâma upadhâvâmi, yâ'syai patighnî tanûs tâm asyai nâçaya svâhâ | vâyo prâyaçcitte° yâ'syai prajâghnî tanûs °svâhâ | sûrya prây. °yâ'syai paçughnî tanûs °svâhâ | candra prây. °yâ'syai gr̥ihaghnî tanûs° svâhâ | gandharva prây.° yâ'syai yaçoghnî tanûs ° svâhâ | 2. sthâlîpâkasya juhoti prajâpataye svâheti | 3. hutvâ-hutvai ''tâsâm âhutînâm udapâtre saṃsravânt sam-

---

*) Aehnlich: samidantena, nicht: samid-ity-antena Kâty. 5, 4, 26. d. H.

avanîya tata enâm mûrdhany abhishiñcati yâ te patighnî prajâghnî paçughnî gṛihaghnî yaçoghnî ninditâ tanûr, jâraghnîṃ tata enâṃ karomi sâ jîrya tvam mayâ sahâ'sâv" ity | 4. athainâṃ sthâlîpâkam prâçayati „prâṇais te prâṇânt saṃdadhâmy asthibhir asthîni mâṅsair mâṅsâni tvacâ tvacam iti | 5. tasmâd evaṃvichrotriyasya dâreṇa no'pahâsam iched, uta hy evaṃvit paro bhavati | 6. tâm uduhya yathartu praveçanaṃ, yathâkâmî vâ, kâmam â vijanitoḥ sambhavâmeti vacanâd | 7. athâsyai dakshiṇâṅsam adhi hṛidayam âlabhate yat te suçîme*) hṛidayaṃ divi candramasi çritam | vedâ'haṃ tan, mâṃ tad vidyât, paçyema çaradaḥ çataṃ, jîvema çaradaḥ çataṃ, çṛiṇuyâma çaradaḥ çatam ity | 8. evam ata ûrdhvam ||

Jay.: atha vivâhaçeshaḥ kathyate | abhy. gṛihasya, vivâhaçeshatvâd bahiḥ çâlâyâ (hs. °yâm) mâ bhûd (hs. mâsad) ity abhyantaragrahanam | âjyâh. juh. varaḥ | brâhmaṇaḥ brahmaṇyaḥ vaidiko vâ bhûtvâ | nâthakâmaḥ âçîḥkâmaḥ aiçvaryakâmo vâ, prârthayâno (!) vâ | tanûḥ tanvâ avayavaḥ, samudâyavâcako 'pi tanûçabdo 'trâ'vayavavâcako jneyaḥ, tena yad asyâḥ patinâçakam añgalakshaṇaṃ tad apâkṛitya svañgaṃ vidhehi. — 2. sthâlîpâkasyety avayavalakshaṇâ shashṭhî. — 3. hutvâ-hutveti sarvâhutyante mâ bhûd ity etad-arthaṃ | tataḥ saṃsravajalenai'nâm badhûm mûrdhany abhish. varaḥ | asâv iti kanyânâmâdeçaḥ | jîrya nirdushṭavṛiddhatvaṃ gacha. — 4. sthâlîpâkaçesham. — 5. yasmâd asyâ etena prâçanâkhyasaṃskâreṇa bhartrâ saha aikyaṃ vṛittaṃ, tasmâchrotr. dâr. up. abhigamanaṃ ne'ch. | sa caivaṃvid evaṃ kurvan paro bhavati parâbhavaṃ gachati, yad vâ, evaṃvichrotriyaḥ

*) so der Text, susîme der Comm.

paraḥ çatrur bhavati. — 6. ṛitâv-ṛitau prav. abhigamanaṃ kuryât | yăthâk. vâ, striyâḥ kâmam anatikramyâ 'bhigamo bhavati, ṛitâv-ṛitâv eva na, kutaḥ? prajâpatinâ hî 'ndreṇa varo dattaḥ strîṇâṃ tâbhiç ca vṛitaḥ, kâmam ichayâ â vijanitoḥ vijananakâlâd â saṃbhavâma puṅsâ saṃgatâ garbhânupaghâtena bhavâme 'ti | ato vikalpaḥ | tathâ ca smaraṇam: ṛitâv upeyât, sarvatra vâ, pratishiddhavarjam iti | Die erwähnte Ueberlieferung ist aus einer Erzählung der Taitt. Saṃh. (2, 5, 1, 5), deren Mittheilung ich der Güte des Hrn. Prof. Roth verdanke. Dort bitten sich, wie dies von Jay. angedeutet ist, die Frauen von Indra diese Gunst aus und nehmen ihm dafür ein Drittheil seines an Viçvarûpa, dem Sohne des Tvashṭar begangenen Brâhmaṇenmordes ab *). — 7. hṛidayâlambhaç câ 'bhigamanottarakâlînaḥ | prâkkâlîna ity apare, aprayatatvât | naitat, yato garbhasambhâvanâyâṃ tad upayujyate, prayatatvaṃ ca çaucâdinâ 'pi syâd eva | . — he susîme(!) çobhanasîmantini yat te tava hṛidayam manaḥ divi svarge vartamânaṃ candramasi çritaṃ tadadhînatayâ sthitam |. — evam parasparâguṇitahṛidayâ apatyâdisahitâ vayaṃ çaradaḥ çatam ityâdy uktârthaṃ — 8. ata ûrdhvam ṛitâv-ṛitau evam evâbhigamanâkhyaṃ **) karma kuryât |

6, 1. Der Bruder des Mädchens wirft mit hohl zusammengelegten Händen in ihre ebenso gefalteten Hände ge-

*) Die Stelle lautet: sá strishaṃsádám úpâ 'sîdad, asyaí brahmahatyā́yai tṛítîyam prátigṛihṇîtéti, tā́ abruvan váraṃ vṛiṇâmahâ ṛítviyât prajâṃ vindâmahai kā́mam ā́ víjanitoḥ sámbhavâméti, tásmât stríyaḥ prajā́ṃ vindante kā́mam ā́ vījanitoḥ sámbhavanti, vā́revṛitam hy âsâm. Vergl. Yâjnav. 1, 81. Mitâksh. fol. 10b. Ait. Br. 3, 22 tasmâd u stry anurâtram patyâv ichate. d. H.

**) Vgl. die specielle Schilderung des Rituals dabei im Çatap. Br. 14, 9, 4, 7 ff. d. H.

röstete Körner, vermischt mit çamî-Blättern: — 2. Diese opfert sie dann stehend mit fest*) geschlossener (Händefaltung) unter Recitation der drei Sprüche: „den Gott Aryaman“ (Çâñkh. 1, 18, 6): „dies Weib hier“ (Çâñkh. 1, 14, 1): und „die Körner hier werf ich ins Feu'r als Mittel des Gedeih'ns für dich | als Verein'gung (vgl. Ath. 6, 139, 3) für mich und dich. Agni nehme dies gnädig auf. Sei Segen drauf!“ — 3. Hierauf ergreift er (der Bräutigam) ihre Rechte sammt dem Daumen, unter Recitation der vier Sprüche: zu Heil und Glück“ (S. 36): „der bin ich“ (Çâñkh. 1, 13, 4**)): „Wir Beide wollen wegziehn nun, zusammen unsern Samen thun | wir woll'n ° erreichen soll'n“ (Çâñkh. 1, 13, 4). „Uns liebend (Glück-)strahlend, und frohes Sinnes Beid', mögen wir***) hundert Herbste sehn, und leben hundert Herbste lang, und hören hundert Herbste lang.“ —

7, 1. Darauf läfst er sie den nördlich vom Feuer (hingelegten) Stein mit dem rechten Fufse besteigen, mit dem Spruch: „So tritt denn nun auf diesen Stein ° “ (s. Çâñkh. 1, 13, 12): — 2. und singt dabei das Lied: „Sarasvatî! beschütze dies, heilvolle du! beflügelte!****) | dich als all dieses Seienden Schöpf'rinn im Anfang†) (singen wir). || In

---

*) so dafs kein Körnchen durchfallen kann.

**) mit Umsetzung von cd in dc und Weglassung von e.

***) Plural, zum Einschlufs der Kinder: putrâdisahitâḥ Jay.

****) Die Göttinn der Rede kann sehr wohl so genannt werden. Jay. hat zwei Erklärungen des Wortes: vâjâ annam, tad asti asyâm iti vâjinî annaçâlâ | yad vâ vâjâḥ pakshâḥ santy asyâ iti vâjini hañsî, tadvati.

†) Die vâc als Schöpfungsprincip ist eine bekannte Vorstellung der Brâhmaṇaperiode (s. vor Allem Ṛik 10, 125); sie wird hier angerufen, weil es sich hier um die Fortpflanzung handelt, also um die Fortsetzung des Schöpferwerkes. Ebenso wird sie ja auch Ṛ. 10, 184, 2 (Çatap. 14, 9, 4, 20, oben p. 227) nebst der Sinivâlî und den beiden Lotusbekränzten Açvin direkt um Befruchtung der Frau angefleht. Vgl. Ath. 14, 2, 15. 20., oben p. 206.

welcher, was geword'n ist, ward, in welcher ruht die ganze Welt, | die will ich singen jetzt im Lied, die da der Frauen höchster Ruhm." — 3. Hierauf umschreiten Beide (das Feuer) mit S. 38. — 4. In ganz gleicher Weise wiederholt sich der Hergang mit den Körnern etc. noch zweimal: — 5. das vierte Mal wirft er (der Bruder) mit der Schnauze des Worfelkorbes alle Körner (dem Mädchen) in die Hände, und diese opfert sie mit den Worten: „dem Bhaga Heil." — 6. Nachdem er sie dreimal um (das Feuer) geführt hat, opfert er (eine âjya-Spende) an Prajâpati.

8, 1. Drauf läfst er (der Bräutigam) sie sieben Schritte vorwärts schreiten: „Einen zum Saft, zwei zur Kraft, drei zur Mehrung des Reichthums, vier zum Wohlstand, fünf (zum Gedeihen) für das Vieh, sechs zu (der Ordnung in) den Jahreszeiten, siebenschrittig sei nun, o Freund(inn): so sei du mir ergeben nun!" „Vishṇu führe dich" fügt er bei jedem Male hinzu. — 2. Seit dem Heraustreten (aus dem Hause) steht Einer, mit einem Wasserkübel auf der Schulter, stillschweigend, südlich vom Feuer: nördlich davon, nach Einigen: — 3. daraus besprengt er (der Bräutigam) sie auf dem Haupt mit den Worten: „heilvoll die Wasser sind, heilvollst, sühnend und sühnendst, sie mögen dir Heilung (Entsühnung) spenden" und mit den drei Versen Ṛ. 10, 9, 1-3. — 4. Hierauf läfst er sie zur Sonne aufblicken mit Ṛ. 7, 66, 16: — 5. und legt nunmehr über ihre rechte Schulter hinweg (seine Hand) auf ihr Herz: „Meinem *)

---

*) Bei Âçval. 1, 13 ist dies ein Spruch, den der Lehrer recitirt, indem er seine Hand mit aufwärts gehobenen Fingern auf das Herz des Schülers legt, den er unterrichten will. Der erste pâda lautet daselbst (vgl. die Lesart unsers Textes prima manu): mama vrate hṛidayaṃ te dadhâmi: und in c steht ekavrato statt ekamanâ(ḥ). Ebenso Pâr. 2, 2 (wo indefs nur der Anfang mama vrate te hṛidayaṃ dadhâmi citirt ist).

Willen füge sich nun dein Herze! und meinem Geist schmiege sich nun dein Geist an! | acht' auf mein Wort freudiglich, eines Sinnes! Bṛihaspati füge dich mir zu eigen!"

9, 1. Hierauf spricht er sie an mit S. 33. — 2. Ein starker Mann hebt sie nunmehr kräftig in die Höh', und setzt sie nach Norden oder Osten hin in ein verhülltes Gemach auf ein rothes Ochsenfell, mit dem Spruche: „Hier soll'n sich niederlass'n die Küh', hier die Rosse, die Männer hier: | hier lafs' sich Pûshan nieder, hier Opfer mit tausendfachem Lohn." — 3. Und was sonst noch Brauch des grâma (Dorfs) *) ist, das soll man thun, nach der Regel „bei Hochzeit und Leichenfeier schliefse dich dem grâma (dessen Brauche) an", wie es auch in der çruti heifst: „drum ist für diese Beiden (Hochzeit und Leichenfeier?) der grâma Richtschnur." — 4. Dem âcârya giebt er einen vara: eine Kuh ist der vara eines (Bräutigams, der) Brâhmaṇa (ist), ein grâma der eines Râjanya, ein Rofs der eines Vaiçya. — 5. Einhundert (Kühe) nebst einem Wagen darüber (giebt er) einem (Vater), der (nur) Töchter hat **). — 6. Nach Sonnenuntergang zeigt er ihr den Polarstern mit den Worten: „Fest bist du, ich sehe dich den Festen" und mit S. 53: — 7. auch wenn sie ihn nicht sehen sollte, mufs sie doch sagen „ich sehe ihn". — 8. Ein trinoctium hindurch dürfen sie nur ungesalzene Speise essen und müssen auf dem Erdboden liegend schlafen: — 9. ein Jahr lang dürfen sie nicht der Beiwohnung pflegen, oder auch nur zwölf Tage, sechs Tage, zum Mindesten aber ein tri-

*) nach dem schol. sind darunter speciell die alten Weiber zu verstehen, welche die alten Sitten am Besten inne haben.

**) Vgl. das zu Çâñkh. I, 14, 16 oben p. 343 Bemerkte.

noctium lang*). — 10. Nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang ist der aupâsana (das Hausfeuer) mit den upayamana-Gräsern u. s. w., resp. mit saurer Milch oder Reiskörnern oder gerösteten Körnern zu bedienen: (je zwei Spenden) Abends mit den beiden Sprüchen „dem Agni Heil! dem Prajâpati Heil!“, Morgens mit „dem Sûrya Heil! dem Prajâpati Heil!“ — 11. wenn die Frau sich nach Empfängnifs sehnt, opfert sie die erste Spende mit „Männer sind °“ (Çâñkh. 1, 17, 9).

10, 1. Wenn (am Wagen) des Königs ein Rad bricht, das Riemenzeug aufgeht, der Wagen umstürzt oder bei einem andern Unfall, und ebenso bei dem Wegfahren einer Braut, so wird zunächst das betreffende Feuer (das Heerfeuer des königlichen Zuges, oder das Feuer des Hochzeitszuges) ordnungsgemäfs angelegt, das Opferschmalz geweiht, und (der Priester resp. der junge Ehemann) opfert (zwei Spenden) mit den beiden Sprüchen**), die in Vs. 8, 51 enthalten sind. — 2. Nachdem ein anderes Fuhrwerk zurecht gemacht ist, läfst er (der Priester) den König oder (der Mann) die Frau sich darauf setzen mit dem Spruche Vs. 20, 10, bis zu yajne, nnd mit dem Verse Ṛ. 10, 173, 1. — 3. Die beiden Ochsen als Opferlohn dienen als Sühne. — 4. Darauf findet eine Speisung der (anwesenden) Brâhmaṇen statt.

11, 1. In der vierten Nacht, bei dem letzten Theile derselben, legt er (der Mann) das Feuer im Innern (des Hauses) an, läfst den brahman sich nach Süden setzen, stellt nördlich ein Wassergefäfs auf, kocht ein Speiseopfer

*) und zwar ist nach dem schol. dieselbe erst nach dem caturthîkarman, also von der fünften Nacht ab erlaubt, weil die Braut erst danach wirklich vermählt ist.

**) vgl. Gobh. 2, 4, 9 wo es deren acht sind.

und opfert nach den beiden (ständigen) âjyabhâga (an Agni und Soma) (fünf) âjya-Spenden mit folgenden Sprüchen (s. Colebr. 1, 223): „Entsühner Feuer! du bist der Entsühner unter den Göttern. Ich nahe dir als ein Schutzflehender Brâhmaṇa (oder: brahman-Ergebener?). Welcher Theil an dieser (Frau) hier dem Gatten verderblich ist, den schlage fort von ihr. Sei Segen drauf!" „Entsühner Wind! du bist ° hier der (Erlangung von) Nachkommenschaft verderblich °." „Entsühner Sonne! ° hier dem Vieh verderblich °." „Entsühner Mond! ° hier dem Hause verderblich °." „Entsühner Gandharva! ° hier dem Ruhm verderblich °." — 2. Von dem Speiseopfer opfert er mit: „dem Prajâpati Heil!" — 3. Nach einer jeden dieser (sechs) Spenden giefst er deren Rester in ein Wassergefäfs zusammen, und schüttet ihr dieselben dann daraus aufs Haupt mit den Worten: „welcher tadelnswerthe Theil an dir dem Mann, der Nachkommenschaft, dem Vieh, dem Hause, dem Ruhme verderblich ist, ich mache ihn hiermit verderblich für die Buhlen. So werde denn mit mir zusammen alt, o du da*)!" — 4. Hierauf läfst er sie das Speiseopfer (den Rest desselben) verzehren, mit dem Spruche: „Mit (meinen) Lebensgeistern vereinige ich deine Lebensgeister: mit (meinen) Knochen deine Knochen, mit (meinem) Fleische dein Fleisch, mit (meiner) Haut deine Haut." — 5. **) Da-

*) hier der Name der Frau zu nennen.

**) Dieser Satz findet sich wörtlich im Çatap. 14, 9, 4, 12 Kâṇva (10 Mâdhy. mit Varianten) als Schlufs einer Fluchceremonie gegen den Buhlen der Frau wieder, und die Schlufsworte: uta hy e. p. bh. sind eine solenne Warnungsformel, die auch noch Çatap. 1, 6, 1, 18. 11, 6, 3, 11 wiederkehrt. — upahâsa, Scherz, in praegnantem Sinne wie adhopahâsa Çatap. 14, 9, 4, 3 und 4. Ebenso Gobh. 3, 5, 3: nâ 'jâtalomnyo 'pahâsam ichet. Pâr. 2, 7 ajâtalomnîṃ vipuṅshîṃ (?vipuṅsâṃ, kûrcâdinâ [?] purushâkṛitiṃ striyam) shaṇḍhaṃ (√ sah?? qui muliebria patitur? nach dem schol. zu Kâty. 1, 1, 5 = napuṅsaka, Eunuch, was aber hier nicht pafst: ob etwa ein ausländisches Wort?) ca no 'pahaset (nâ 'bhigachet).

rum suche man nicht etwa mit der Frau eines also wissenden Traditionskenners Scherz zu treiben, denn auch wer also weifs (nur), ist (schon) der Höhere (d. i. behält die strafende Oberhand). — 6. Nachdem er sie (so) heimgeführt hat, möge er ihr je zu ihrer Zeit beiwohnen, oder je nach ihrem Wunsche, denn es heifst ja: „mögen wir bis zum Gebären nach Lust uns vereinigen können.“ — 7. Hierauf fafst er über ihre rechte Schulter hinweg (mit der Hand) an ihr Herz, indem er sagt: „welches Herze, du Holde! dir am Himmel hanget, an dem Mond *), | ich kenne dies. Es kenne mich. Mögen wir (Plur.) hundert Herbste sehen, mögen wir h. H. leben, mögen wir h. H. hören.“ — 8. In gleicher Weise (ist) auch fortab (immer hierbei zu verfahren).

Âçvalâyana 1, 7. 8.

§§. 4—6 s. oben auf pag. 296. 289. 283—4.

7, 1. atha khalûccâvacâ janapadadharmâ grâmadharmâç ca, tân vivâhe pratîyâd, yat tu samânaṃ tad vakshyâmaḥ | 2. paççâd agner drishadam açmânam pratishṭhâpyo 'ttarapurastâd udakumbhaṃ samanvârabdhâyâṃ hutvâ tishṭhan

---

*) Dies wohl mit Bezug auf die Katamenien? — Die Anfangsworte dieses Verses finden sich auch bei Gobh. 2, 8, 3 bei einer Heilceremonie für den neugeborenen Knaben verwendet, den die Mutter dem Vater reicht, worauf dieser murmelnd den Vers recitirt: dabei die Lesart (Jay.'s) susîme, als Variante neben suçîme. Die letztere Lesart hat auch Âçval. 1, 13, der den Vers bei Gelegenheit der puṃsavana-Ceremonie anführt, und zwar im Uebrigen identisch mit der von oben ziemlich abweichenden Gestalt desselben, die er in der Kaushît. Up. 2, 9 (aber susîme s. diese Studien 1, 406) zeigt, wo er bei derselben Gelegenheit wie hier bei Pârask. erscheint. Die obige Textgestalt dagegen kehrt bei Pârask. 1, 16 wieder, und zwar bei derselben Veranlassung, für welche Gobh. den Vers verwendet, nur der Anfang ist daselbst in: veda te bhûmi hṛidayaṃ divi ° geändert, und wird damit der Landstrich angesprochen, in welchem die Geburt stattgefunden hat (sa yasmin deçe jâto bhavati, tam abhimantrayeta).

pratyañmukhaḥ prâñmukhyâ âsînâyâ gṛibhṇâmi te saubhagatvâya hastam (S. 36) ity | 3. añgushṭham eva gṛihṇîyâd yadi kâmayîta*) pumâṅsa eva me putrâ jâyerann ity, añgulîr eva strîkâmo | 4. românte hastaṃ sâñgushṭham ubhayakâmaḥ | 5. pradakshiṇam agnim udakumbhaṃ ca triḥ pariṇayan japaty amo 'ham asmi sâ tvaṃ sâ tvam asy amo 'haṃ, dyaur aham pṛithivî tvaṃ sâmâham ṛik tvam tâv eha**) vivahâvahai prajâm prajanayâvahai sampriyau rocishṇû sumanasyamânau jîveva çaradaḥ çatam iti | 6. pariṇîya-pariṇîyâ 'çmânam ârohayatî 'mam açmânam ârohâ 'çmeva tvaṃ sthirâ bhava | sahasva pṛitanâyato 'bhitishṭha pṛitanyata iti | 7. vadhvañjalâv upastîrya bhrâtâ bhrâtṛisthâno vâ dvir lâjân âvapati | 8. trir Jâmadagnyânâm | 9. pratyabhighârya havir avattaṃ cai | 10. 'sho 'vadânadharmo | 11. 'ryamaṇaṃ***) nu devaṃ kanyâ agnim ayakshata | sa imâṃ devo aryamâ pre 'to muñcâtu nâ 'mutaḥ****) svâhâ || varuṇaṃ nu ° | sa ° varuṇaḥ ° svâhâ || pûshaṇaṃ nu ° | sa ° pûshâ ° svâhety avichindaty añjaliṃ sruceva†) juhuyâd, apariṇîya çûrpapuṭenâ 'bhyâtmaṃ tûshṇîṃ caturtham | 12. opyopya haike lâjân pariṇayanty, athottame âhutî na saṃnipatato | 13. 'thâsyai çikhe vimuñcati, yadi kṛitte bhavata ûrṇâstuke keçapakshayor baddhe bhavataḥ, pra tvâ muñcâmi varuṇasya pâçâd ity (S. 24), uttarâm uttarayâ (S. 25) | 14. 'thainâm aparâjitâyâṃ diçi sapta padâny abhyutkrâmayatî 'sha ekapady, ûrje dvipadî, râyasposhâya tripadî, mâyobhavyâya catushpadî, prajâbhyaḥ pañcapady,

*) Zu dieser Form vergl. das in Kuhn und Schleicher's Beiträgen 1, 399 Bemerkte. d. H.

**) besser ehy, s. das zu Çâñkh. 1, 13, 4 oben p. 332 Bemerkte. d. H.

***) lies: ariyamaṇam. d. H.

****) so beide Hss., nicht mâ 'mutaḥ, wie Çâñkh. 1, 18, 7 [oben p. 340]. d. H.

†) srucaiva? oder sruveṇa? d. H.

ṛitubhyaḥ shaṭpadî, sakhâ saptapadî bhava, sâ mâm anuvratâ bhava | putrân vindâvahai bahûṅs te santu jaradashṭaya ity | 15. ubhayoḥ saṃnidhâya çirasî udakumbhenâ 'vasicya | 16. brâhmaṇyâç ca vṛiddhâyâ jîvapatnyâ jîvaprajâyâ agâra etâṃ râtrîṃ vased | 17. dhruvam arundhatîṃ sapta ṛishîn iti dṛishṭvâ vâcaṃ visṛijeta jîvapatnî prajâṃ vindeyeti ||

8, 1. prayâṇa upapadyamâne pûshâ tve 'to nayatu hastagṛihyeti (S. 25) yânam ârohayed | 2. açmanvatî rîyate saṃrabhadhvam ity (Ṛ. 10, 53, 8) ardharcena nâvam ârohayed, uttareṇotkramayej | 3. jîvaṃ rudantîti*) (Ath. 14, 1, 46) rudatyâṃ | 4. vivâhâgnim agrato 'jasraṃ nayati**) | 5. kalyâṇeshu deçavṛikshacatushpatheshu mâ vidan paripanthina iti (S. 32) japed | 6. vâse-vâse sumañgalîr iyaṃ vadhûr itî (S. 33) 'kshakân îkshete | 7. 'ha priyam prajayâ te samṛidhyatâm iti (S. 27) gṛiham praveçayed | 8. vivâhâgnim upasamâdhâya paççâd asyâ "naḍuhaṃ carmâ "stîrya prâggrîvam uttaraloma tasminn upavishṭâyâṃ samanvârabdhâyâm â naḥ prajâṃ janayatu prajâpatir iti catasṛibhiḥ (S. 43-46) pratyṛicaṃ hutvâ samañjantu viçve devâ iti (S. 47) dadhnaḥ prâçya pratiprayached | 9. âjyaçesheṇa vâ 'nakti hṛidaye***) | 10. 'ta ûrdhvam akshârâlavaṇâçinau brahmacâriṇâv alaṃkurvânâv adhaḥçâyinau syâtâṃ, trirâtraṃ, dvâdaçarâtraṃ, saṃvatsaraṃ****) vaika | 11. ṛishir jâyata iti caritavrataḥ sûryâvide†) vadhûvastraṃ dadyâd, annam brâhmaṇebhyo | 12. 'tha svastyayanaṃ vâcayîta ||

*) Dafs dieser Vers seine Verwendung an diesem Ort nur dem Umstande dankt, dafs das Wort rudanti im Anfang vorkommt, ist klar.

**) Der Zweck dieser Vorschrift ergiebt sich aus Pâr. 1, 10, 1. Çâñkh. giebt dieselbe nicht, umgeht aber auch die Verwendung des hochzeitlichen Feuers, für welchen es Pâr. mitgenommen wissen will. Er hilft sich 1, 15, 10 mit fremdem Feuer.

***) s. Pâr. 1, 11, 7. Gobh. 2, 3.

****) saṃvatsaraṃ niyatau syâtâm Nâr. im Citat zu Çâñkh. 1, 17, 5, s. oben p. 339. d. H.

†) s. Çâñkh. 1, 14, 12.

7, 1. Es giebt nun gar mannichfache Bräuche der Länder und Ortschaften (grâma). Denen soll man bei der Hochzeit sich anschliefsen. Was aber gemeinsam ist, das wollen wir nun darstellen. — 2. Nachdem der drishad-Stein (Mahlstein) hinter dem Feuer, nordöstlich davon ein Wasserkrug hingestellt ist, opfert (der Bräutigam), indem er zugleich die Braut, die nach Osten gewendet dasitzt, anfafst, selbst stehend und nach Westen gewendet (eine Spende), und mit S. 36 — 3. ergreift er nun nur ihren Daumen, wenn er wünscht: „möchten mir nur Knaben (wörtlich: männliche Söhne) geboren werden“: nur die Finger, wenn er Mädchen wünscht: — 4. die ganze Hand an der Haarseite nebst dem Daumen, wenn er Beides wünscht. — 5. Nach rechtshin um das Feuer und den Wasserkrug*) sie herumführend murmelt er: „Der bin ich° **).“ „Wir Beide ***), komm', woll'n wegziehen. Wir woll'n Nachkommen zeugen uns. | Uns liebend Beide, (Glück-) strahlend, und frohes Sinnes mögen wir (Dual) leben wohl hundert Herbste lang.“ — 6. Nachdem er sie so mehrmals herumgeführt hat (oder: je nach jedem Herumführen?) läfst er sie den Stein besteigen mit: „Diesen Stein hier besteige nun°“ (vgl. Çâñkh. 1, 13, 12. Pâr. 1, 7, 1. — 7. Der Bruder der Braut, oder wer an seiner Stelle steht, breitet über ihre hohl zusammengelegten Hände (Opferschmalz) aus und wirft zweimal geröstete Körner darauf: — 8. dreimal bei dem Jâmadagnya-Geschlecht: — 9. indem er das (ganze) Opferkorn und das davon Abgetheilte ****) nochmals (mit Opferschmalz) be-

*) vgl. das „igni et aqua accipi“ der römischen Braut (freilich erst in ihrer neuen Heimath, nicht wie hier in der alten).

**) ganz wie bei Pâr. 1, 6, 3.

***) wegen der Varianten zu Çâñkh. 1, 13, 4. Pâr. 1, 6, 3 gebe ich diesen Spruch in extenso.

****) d. i. die noch im Korbe befindlichen und die auf die beiden Hände geworfenen Körner.

giefst. — 10. Dies ist der Brauch bei jeder Abtheilung (, die man von einer Opfermasse macht) *). — 11. Mit den drei Sprüchen: „Den Gott Aryaman°“, „den Gott Varuṇa°“, „den Gott Pûshan°“ (s. Çâñkh. 1, 18, 6-8) opfert sie, ohne die zusammengelegten Hände irgend zu lösen wie mit der sruc**) (dreimal); das vierte Mal schweigend, nach sich selbst zu, mit der Schnauze des Korbes, ohne Herumführung (der Körner um das Feuer, s. 12). — 12. Einige führen nämlich nach jedem Einwerfen (der Körner in die Hände des Mädchens) die Körner***) um (das Feuer) herum, dann fallen die beiden letzten Spenden nicht zusammen. — 13. Hierauf löst er ihr zwei (oder ob: die beiden?) çikhâ (Zöpfe?): wenn sie abgeschnitten ****) sind, werden zwei wollene Flechten †) an die beiden Haarflügel (von denen die Zöpfe abgeschnitten sind?) gebunden, mit S. 24 die rechte, mit S. 25 die linke. — 14. Hierauf läfst er sie nach der unbesiegten Himmelsgegend hin (d. i. Nordosten Çâñkh. 1, 14, 5. Gobh. 2, 2, 10)

*) Auch nach Kâty. 1, 9, 2-5 theilten die Jamadagni von jedem havis drei Theile ab (aus der Mitte, vorderen und hinteren Hälfte), während sonst nur deren zwei (aus der Mitte und der vorderen Hälfte) Regel sind. In Verbindung mit dem upastâra, der Unterlage von Ghee, und dem abhighâra, dem Draufgiefsen von Ghee (s. Çâñkh. g. 1, 13, 7. Kauç. 4) ergeben sich somit für die Jamadagni fünf, für die andern Familien (und zwar nach Çatap. 1, 7, 2, 8 speciell als Brauch der Kurupañcâla) nur vier avatta, Abtheilungen, für jede Spende: Jene heifsen daher pañcâvattinas im Gegensatz zu den caturavattinas. Nach einem smṛiti-Citat im Schol. zu Kâty. 1, 9, 3 schliefsen sich den Jamadagni noch die Vatsa, Vida und Ârshṭisheṇa an (alle diese sind auch pañcârsheya s. Âçval. çr. 12, 10). Vergl. noch Âpastamba im schol. zu Kâty. p. 155, 6, das Mânavam ib. pag. 155, 5, und die scholl. zu Kâty. 3, 3, 12 (pag. 250, 12). 26 (pag. 252, 10: resp. die paddh. 255, 8). 4, 14, 10 (pag. 407, 8). Nach Gobh. 1, 8, 4. 3, 8, 14 gehört die Sitte des pañcâvattam ganz allgemein den Bhṛigavas zu.

**) ?die sruc ist hier etwas auffällig, da hier sonst immer nur der sruva genannt wird.

***) nämlich die Körner im Korbe: oder sollte etwa das Mädchen gemeint sein? in diesem Falle wäre lâjân als von opyopya abhängig zu construiren.

****) statt kṛitte könnte auch kṛite „geordnet“ gelesen werden!

†) zu stukâ s. oben p. 237, zu paksha s. Çâñkh. 1, 28, 9 dakshiṇam keçapaksham (jaṭâm Nâr.): ebenso Âçv. g. 1, 17. Kauç. 53.

sieben Schritte thun: „Mit dem ersten Schritt°“ (ganz wie Çâñkh. 1, 14, 6) *). „So sei du mir ergeben nun | wir Beid' woll'n finden viele Söhn', die's Greisenalt'r erreichen soll'n“ (s. Çâñkh. 1, 13, 4): — 15. Auf Beide (Braut und Bräutigam) zusammen (ihn) niedersetzend begiefst (der Priester) ihre Häupter mit dem Wasserkruge: — 16. und es bringt nun (wer? doch wohl die Braut?) diese Nacht in dem Hause einer alten Brâhmaṇinn zu, deren Mann und Kinder noch am Leben sind. — 17. Wenn sie (dann am Abend) den Polarstern, die Arundhatî und die sieben ṛishi (den grofsen Bären) sieht, löst sie ihre Rede (bis dahin mufste sie also, ob von 11 ab?, schweigen), indem sie sagt: „möge ich Nachkommenschaft gewinnen, indem mein Gatte mir am Leben bleibt“.

8, 1. Wenn der Wegzug angehen soll, läfst er sie mit S. 25 den Wagen besteigen: — 2. mit dem ersten Halbvers von Ṛ. 10, 53, 8 ein Schiff, und mit dem zweiten Halbvers aus diesem aussteigen. — 3. Wenn sie weint, recitirt er Ath. 14, 1, 46. — 4. Das Hochzeitsfeuer führt er beständig voran (an der Spitze des Zuges)**). — 5 Bei schönen***) Plätzen, Bäumen und Kreuzwegen (vorüberkommend) murmelt er S. 32. — 6. Bei jeder Wohnung (an der der Zug anlangt) blickt er mit S. 33 auf die (versammelten) Zuschauer. — 7. Mit S. 27 führt er sie in das Haus (in die neue Heimath) ein. — 8. Das Hochzeitsfeuer wird nunmehr ordnungsgemäfs angelegt und dahinter ein Ochsenfell mit dem Hals nach Osten, den Haaren nach oben, ausgebreitet. Darauf

*) doch ist der fünfte Schritt hier nicht dem Vieh, sondern der Nachkommenschaft bestimmt.

**) Auch bei den Römern ging ein Knabe mit der Hochzeitsfackel voran.

***) kalyâṇeshu kann sich doch nur auf deça und vṛiksha, nicht aber auch auf catushpatha beziehen! Auch pafst der Vers eigentlich nur zu solchen Gegenständen, die nicht kalyâṇa sind.

setzt sie sich, und faſst ihn an, während er mit S. 43-46 vier Opferspenden darbringt. Mit S. 47 reicht er ihr saure Milch, nachdem er selbst davon vorher gegessen hat. — 9. Mit dem Reste des Opferschmalzes salbt er sie auf dem Herzen. — 10. Von hier ab darf das Paar ein trinoctium oder zwölf Nächte hindurch nichts Salziges genieſsen, muſs Keuschheit halten, und im (Hochzeits-) Schmucke auf der Erde liegend schlafen. Nach Einigen (sogar) ein ganzes Jahr lang. — 11. Nachdem er dann mit: „ein ṛishi wird geboren“ die (Ehe-) Pflicht vollzogen hat, möge er dem Sûryâ-Kenner das Kleid der Frau geben, den (sonstigen) Brâhmanen eine Mahlzeit: — 12. Darauf möge er die gute Reise (die Sprüche, welche dieselbe betreffen) recitiren lassen.

Gobhila 2, 2—5.

§. 1 s. oben auf pag. 288. 305—7. 312—3.

2, 1. hutvo 'pottishṭhato | 2. 'nupṛishṭham patiḥ parikramya dakshiṇata udaṅmukho 'vatishṭhate | 3. vadhvañjaliṃ gṛihîtvâ pûrvâ mâtâ lâjân âdâya bhrâtâ vâ vadhûm âkrâmayed açmânaṃ dakshiṇena prapadena | 4. pâṇigrâho japatî 'maṃ açmânam âroheti | 5. sakṛitsaṃgṛihîtaṃ lâjânâm añjalim bhrâtâ vadhvañjalâv âvapati | 6. taṃ sopastîrṇâbhighâritam agnau juhoty avichindaty añjalim iyaṃ nâry upabrûta ity (Ath. 14, 2, 63), aryamaṇaṃ nu devam pûshaṇam ity uttarayor | 7. hute patir yathetam parivrajya pradakshiṇam agnim pariṇayati, mantravân vâ brâhmaṇaḥ, kanyalâ pitṛibhya iti *) | 8. pariṇîtâ tathai 'vâ 'vatishṭhate tathâkrâ-

*) Die Gṛihyapaddhati fol. 15a führt diesen Spruch so an: kanyălâ pitṛibhyaḥ patilokaṃ yatî 'yam apa dîkshâm ayashṭa | kanyâ uta tvayâ vayaṃ dhârâ udanyâ ivâ 'tigâhemahi dvishaḥ | Man kann sich das Richtige ungefähr aus AV. 14, 2, 52 und ṚV. 2, 7, 3 zusammensuchen.

mati tathâ japati tathâvapati tathâ juhoty | 9. evaṃ triḥ | 10. çûrpeṇa çesham agnâv opya prâgudîcîm abhyutkramayanty ekam isha iti | 11. dakshiṇena prakramya savyenâ 'nukrâmen | 12. mâ savyena dakshiṇam atikrâmeti brûyâd | 13. îkshakân pratimantrayeta sumañgalîr iyaṃ vadhûr (S. 33) ity | 14. apareṇâ 'gnim audako 'nusaṃvrajya pâṇigrâham mûrdhadeçe 'vasiñcati | 15. tathetarâṃ samañjantv ity (S. 49) etaya 'rcâ | 16. 'vasiktâyâḥ savyena pâṇinâ 'ñjalim upodgṛihya dakshiṇena pâṇinâ dakshiṇam pâṇiṃ sâñgushṭham uttânaṃ gṛihîtvai 'tâḥ shaṭ pâṇigrahaṇîyâ japati gṛibhṇâmi ta iti (S. 36-41) | 17. samâptâsûdvahanti ||

3, 1. prâgudîcyâṃ diçi yad brâhmaṇakulam abhirûpaṃ, tatrâgnir upasamâhito bhavaty | 2. apareṇâgnim ânaḍuhaṃ rohitaṃ carma prâggrîvam uttaralomâ ''stîrṇam bhavati | 3. tasminn enâṃ vâgyatâm upaveçayanti | 4. sâ khalv âsta evâ ''nakshatradarçanât | 5. prokte nakshatre shaḍ âjyâhutîr juhoti lekhâsaṃdhishv ity etatprabhṛitibhir | 6. âhuter-âhutes tu sampâtam mûrdhani vadhvâ avanayed | 7. dhutvo 'potthâyo 'panishkramya dhruvaṃ darçayati | 8. dhruvam asi dhruvâ 'ham patikule bhûyâsam amushyâ 'sâv iti patinâma gṛihṇîyâd âtmanaç câ | 9. 'rundhatîṃ ca ruddhâ 'ham asmîty evam evâ | 10. 'thainâm anumantrayate dhruvâ dyaur ity etaya 'rcâ | 11. 'numantritâ guruṃ gotreṇâ 'bhivâdayate | 12. so 'syâ vâgvisargas | 13. tâv ubhau tatprabhṛiti trirâtram akshârâlavaṇâçinau brahmacâriṇau bhûmau saha çayîyâtâm | 14. atrâ 'rghyam ity â h u r | 15. âgateshv ity e k e | 16. havishyam annam prathamam parijapitam bhuñjîta | 17. çvobhûte vâ samaçanîyaṃ sthâlîpâkaṃ kurvîta | 18. tasya devatâ agniḥ prajâpatir viçve devâ anumatir ity | 19. uddhṛitya sthâlîpâkaṃ vyuhyai 'kadeçam pâṇinâ 'bhimṛiçed

annapâçena manineti | 20. bhuktvochishṭaṃ vadhvai pradâya yathârthaṃ | 21. gaur dakshiṇâ ||

1. Gṛihyapaddhati fol. 17b (vgl. Colebrooke 1, 221): lekhâsaṃdhishu pakshmasv âvarteshu ca yâni te | tâni te pûrṇâhutyâ*) sarvâṇi çamayâmy ahaṃ svâhâ || keçeshu yac ca pâpakam îkshite udite ca yat | tâni te ° svâhâ || çîle**) yac ca pâpakam bhâshite hasite ca yat | tâni te ° svâhâ || ârohakeshu danteshu hastayoḥ pâdayoç ca yat | tâni te °svâhâ || ûrvor upasthe jaṅghayoḥ sadhâneshu (?) ca yâni te | tâni te ° svâhâ || yâni kâni ca ghorâṇi sarvâṅgeshu tavâ 'bhavan | pûrṇâhutibhir âjyasya sarvâṇi tâny açîçamaṃ svâhâ ||. — 9. Gṛihyapaddh. fol. 18b: ruddhâ 'ham asmi | amukasagotreṇa | amukaçarmaṇâ | amukasagotrâ | amukîdâ (?) — 10. Ṛ. 10, 173, 4 und A. 6, 88, 1 mit Umstellung von b und c. Die Gṛihyapaddh. variirt: dhruvâ strî patikule iyam, statt: dhruvo râjâ viçâm ayam. Dafs der Lehrer den Vers zur Braut spricht, ergiebt sich aus dem, was unmittelbar folgt. — 19. Gṛihyapaddh. fol. 19a: annapâçena maṇinâ prâṇasûtreṇa pṛiçninâ | badhnâmi satyagranthinâ manaç ca hṛidayaṃ ca te || yad etad dhṛidayam mama tad astu hṛidayaṃ tava | annaṃ prâṇasya shaḍviṅças (?) tena badhnâmi tvâ 'sau***) | amukasagotre amukîde (!) |

4, 1. yânam ârohantyâṃ sukiṃçukaṃ çalmalim ity (S. 20) etâm ṛicaṃ japed | 2. adhvani catushpathân pratimantrayeta nadîç ca vishamâṇi ca mahâvṛikshâñ chmaçânaṃ ca mâ vidan paripanthina ity (S. 32) | 3. akshabhaṅge naddhavimokshe yânaviparyâse 'nyâsu câ''patsu yam evâ 'gniṃ haranti tam evo 'pasamâdhâya vyâhṛitibhir hutvâ 'nyad dravyam âhṛitya ya ṛite cid abhiçrisha ity (AV. 14, 2, 47) âjya-

*) fünfsilbig zu lesen. **) dreisilbig! ***) tvâ asau zu lesen.

çeshenâbhyañjed | 4. vâmadevyaṃ gîtvârohet | 5. prâpteshu vâmadevyaṃ | 6. grihagatâm patiputraçîlasampannâ brâhmaṇyo 'varopyâ "naḍuhe carmaṇy upaveçayantî 'ha gâvaḥ prajâyadhvam iti | 7. tasyâḥ kumâram upastha âdadhyus | 8. tasmai çakaloṭân añjalâv âvapeyuḥ phalâni vo | 9. 'tthâpya kumâraṃ dhruvâ âjyâhutîr juhoty ashṭâv iha dhritir iti | 10. samâptâsu samidham âdhâya yathâvayasaṃ gurûn gotreṇâ'bhivâdya yathârtham ||

3. añjet, nach Classe 6. — 6. Grihyap. fol. 20b: iha gâvaḥ prajâyadhvam ihâ 'çvâ iha pûrushâḥ | iho sahasradakshiṇo 'pi pûshâ nishîdatu. Vgl. Pâr. 1, 9, 2. — 8. çakaloṭân, Rinde und Laub von Bäumen? Man kann wohl ohne Bedenken das bis jetzt nur aus der Ableitung uṭaja nachgewiesene Wort uṭa aus dem Compositum abtrennen? Die schlecht geschriebene Grihyapaddh. hat das Wort zu shakaloshṭân verstümmelt *).

5, 1. athâthaç caturthîkarmâ | 2. 'gnim upasamâdhâya prâyaçcittâjyâhutîr juhoty agne prâyaçcitta iti catur, agneḥ sthâne vâyucandrasûryâḥ, samasya pañcamîm, bahuvad ûhyâ | 3. "huter-âhutes tu sampâtam udapâtre 'vanayet | 4. tenai 'nâṃ sakeçanakhâm abhyajya hrâsayitvâ "plâvayaty | 5. ûrdhvaṃ trirâtrât sambhava ity eke | 6. yada 'rtumatî bhavaty uparataçoṇitâ tadâ sambhavakâlo | 7. dakshiṇena pâṇino 'pastham abhimriçed vishṇur yoniṃ kalpayatv ity (Ṛ. 10, 184, 1) enaya 'rcâ | 8. garbhaṃ dhehi sinîvâlîti ca (ibid. 2) | 9. samâpya 'rcau sambhavataḥ ||

---

*) çaka-loshṭân = çakritpiṇḍân, gomayapiṇḍân scheint mir im Gegentheil, als Symbol des reichen Viehsegens, gerade bei weitem besser zu passen. Auch bei Kauç. 77, 15 wird die junge Frau bei ihrer Ankunft auf dem Hofe zu einem Haufen Dünger geführt. — Ganz so noch jetzt bei uns nach Kuhn Westphäl. Sagen 2, 37: „bei der Ankunft auf dem Hofe wird die Braut um den Mist geführt". d. H.

2, 1. Nachdem (die zehn âjya-Spenden) geopfert sind, steht das Paar (von der Matte) auf. — 2. Der Gatte (Bräutigam) geht hinter ihrem Rücken herum und stellt sich zu ihrer Rechten (nach 1, 23 safs sie zu seiner Rechten), das Antlitz nach Norden gewendet hin. — 3. Zuerst ergreift nun die Mutter die hohl zusammengelegten Hände der Braut, oder der Bruder, indem er die gerösteten Körner an sich nimmt, und läfst sie mit der rechten Fufsspitze den Stein betreten. — 4. Der Bräutigam murmelt dazu „diesen Stein hier besteige nun“ (Âçval. 1, 7, 6). — 5. Der Bruder wirft hierauf eine auf einmal zusammengeraffte Doppelhandvoll der gerösteten Körner in die hohl zusammengelegten Hände der Braut: — 6. diese opfert sie, nachdem sie die gehörige Unterlage und Begiefsung (durch Opferschmalz) erfahren haben, ohne die geschlossenen Hände zu lösen, in das Feuer mit dem Spruch: „dies Weib hier spricht die Bitte aus“ (Çâñkh. 1, 14, 1): — 7. die beiden folgenden Male mit den Sprüchen: „den Gott Aryaman“ „(den Gott) Pûshan“ (Çâñkh. 1, 18, 6. 8). — 7. Nachdem die Opferspende dargebracht, geht der Gatte, wie er gekommen, wieder (um sie) herum, und führt sie nach rechts hin um das Feuer, oder ein mantra-Kundiger Brâhmaṇa, und zwar mit dem Spruche: „das Mädchen hier, weg von den Eltern *) [gehend zu des Gatten Heim legte ihre Weih' ab. | O Mädchen! dafs wir doch durch dich möchten, den Wasserfluthen gleich, überfluthen all' unsre Feind'!].“ — 8. Herumgeführt steht sie ganz ebenso (wie vorher) da, steigt ebenso auf den Stein, (der Bräutigam) murmelt ebenso, (der Bruder) wirft ebenso (ihr die Körner in die Hand) und (sie)

*) wörtlich: Vätern, Plural.

opfert (dieselben) ganz ebenso: — 9. So dreimal. — 10. Den Rest wirft sie vermittelst des Korbes in das Feuer und nun lassen sie (die Theilnehmer) sie nach Nordosten schreiten mit: „Einen zum Saft“ (Pâr. 1, 8, 1): — 11. Mit dem rechten (Fufse) vorschreitend zieht sie den linken nach: — 12. „dafs du nicht mit dem linken den rechten überschreitest“, möge er (ihr) sagen. — 13. Die Zuschauer redet er an mit S. 33. — 14. Hinter dem Feuer kömmt nun Einer, der Wasser trägt, herum, und giefst davon dem Bräutigam auf den Kopf: — 15. ebenso der Braut, mit dem Verse S. 49. — 16. Nachdem sie so besprengt ist, nimmt er (der Bräutigam) mit seiner linken Hand ihre hohl zusammengelegten beiden Hände in die Höhe, ergreift dann mit seiner Rechten ihre Rechte sammt dem Daumen, die flache Seite nach oben gerichtet, und recitirt die sechs Verse S. 36-41, welche zur Handergreifung gehören. — 17. Sobald dieselben zu Ende sind, fahren sie (mit der Braut in deren neue Heimath?) ab.

3, 1*). Welcher angemessene Brâhmaṇa-Hausstand sich in der nordöstlichen Himmelsrichtung befindet, in dem wird das (mitgenommene Hochzeits-)Feuer ordnungsgemäfs angelegt. — 2. Hinter dem Feuer wird ein rothes Ochsenfell mit dem Hals nach Osten, dem Haar nach oben, ausgebreitet. — 3. Darauf setzen sie die Braut, welche zum Stillschweigen verpflichtet ist. — 4. So sitzt sie, bis die Sterne sichtbar werden. — 5. Sobald der erste Stern angesagt wird, opfert er (der Mann) sechs âjya-Spenden mit folgenden sechs Sprüchen: „Wenn in den Linienverbänden**) [Augenwim-

*) Dieser § spielt wohl, s. oben pag. 323, in der neuen Heimath, nachdem der nach 2, 17 dahin abgegangene Zug daselbst angekommen ist? Ebenso Çânkh. 1, 16, 1. Âçval. 1, 8, 8.

**) Dies Wort weist uns auf die Chiromantie hin!

pern und Grübchen dir | was Böses sitzt, all das entsühn' durch diese volle Spend' ich dir. Sei Segen drauf. || Und wenn in deinen Haaren dir, im Blicke oder in der Red' | was Böses °. ||" Und wenn in deiner Gewohnheit, im Sprechen oder Lachen dir | was Böses °. || Und wenn in deinen Backen *) dir, den Zähnen, Händen oder Füſs'n | was Böses °. || Und wenn in deinen Hüft'n, dem Schooſs, den Schenkeln und Gelenken **) dir | was Böses °. || Und was irgend noch Grauses sonst in allen deinen Gliedern war, | durch volle Spenden Opferschmalz hab' ich dir alles dies entsühnt. Sei Segen drauf!"] — 6. Den von jeder Spende zusammengegossenen Rest gieſst er der Frau auf das Haupt. — 7. Nach dem Opfer stehen dann Beide auf, treten hinaus, und er zeigt ihr den Polarstern. — 8. „Fest bist du, möge ich fest in dem Hauswesen meines Gatten sein jenes NN., ich die NN.", dies sagend nennt sie dabei seinen und ihren eignen Namen. — 9. Auch die Arundhatî (zeigt er ihr, und sie sagt dabei) ganz in derselben Weise (wie vorhin, d. i. mit Nennung seines und ihres Namens?) „ich bin gebunden [an den NN. aus dem und dem Geschlechte, ich die NN. aus dem und dem Geschlechte . . . ***)]. — Hierauf spricht er sie an mit folgender ṛic: „der Himm'l ist fest [,die Erde fest und fest sind jene Berge dort | und fest ist diese ganze Welt. Fest sei dies Weib im Heim des Manns]." — 11. So angesprochen spricht sie nunmehr den guru (den Schwiegervater?) mit seinem Geschlechtsnamen ****) an. — 12. Dies ist die Entlassung ihrer Rede (: fortab darf sie wieder wie gewöhnlich sprechen). — 13. Von nun ab darf das

*) ? ârohakeshu. Des Plurals wegen ist hier zugleich wohl an die praegnante Bedeutung von âroha, nates, zu denken?

**) ob saṃdhâneshu zu lesen? = saṃdhishu.

***) amukîdâ ist mir unklar.

****) Nicht mit dem vertraulicheren Eigennamen, s. p. 260.

Paar ein trinoctium hindurch keine gesalzene Speise essen, mufs sich keusch halten und auf der Erde zusammenliegend schlafen. — 14. Hierbei findet, sagt man, die argha-Feier statt*): — 15. nach Einigen aber, wenn sie (die Hochzeitsgäste) angekommen sind. — 17. Die erste Speise, die er (der junge Gatte zu Hause?) geniefst, mufs opferfähig und mit Gebeten geweiht sein. — 17. Oder er macht sich, wenn es Morgen geworden ist, selbst ein Speiseopfer, welches (mit ihr) zusammen zu geniefsen ist: — 18. die Gottheiten, denen dasselbe geweiht wird, sind: Agni, Prajâpati, die Viçve deva und Anumati. — 19. Nachdem er das Speiseopfer (aus dem Feuer) herausgenommen hat, nimmt er einen Theil davon weg, und berührt ihn mit der Hand mit dem Spruche: „Kraft dieses Speisebindenden Zaubers (maṇi) [des bunten, die Lebensgeister zusammenheftenden | mit Wahrheit verknoteten, binde ich deinen Sinn und dein Herz. || Was mein Herz ist, das soll dein Herz sein! | Speise ist der sechsundzwanzigste (? Theil?)**) des Lebensgeistes, damit binde ich dich, he du NN., aus dem und dem Geschlecht, du . . NN.].“ — 20. Nachdem er gegessen hat, reicht er den Rest der Frau, und geht dann seinen Geschäften nach***). — 21. Ein Rind ist der Opferlohn (dafür).

---

*) s. oben p. 326: die Stelle ist mir nicht recht klar. Von wem sollte der junge Mann wohl in seiner eignen Heimath das argha bekommen? Bezieht sich atra etwa zurück auf 2, 17, auf den Zeitpunkt des Wegziehens vom Brauthause?

**) Der Mensch selbst (purusha), resp. sein âtman, wird in den Brâhmaṇa mehrfach als pañcaviñça „der 25ste“ zu den 24 Gliedern, die er hat, nämlich den 20 Fingern und Zehen, 4 Händen und Füfsen, bezeichnet: so Çatap. 8, 4, 3, 15 (wo so erklärt). 9, 1, 1, 44. 3, 3, 19. 10, 1, 2, 8. Çâñkh. Br. 17, 1. çr. 16, 12, 10. Ebenso sein Saamen Çatap. 7, 3, 1, 43 (was Sây. auf die 24 tattva der Sâñkhyalehre, prakṛitimahadâdi, bezieht! ebenso Vinâyaka zu Çâñkh. Br. 17, 1). Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen, daher kann es denn wohl geradezu als 26ster Theil des prâṇa bezeichnet werden.

***) yathârtham, eigentlich in zweckentsprechender Weise, je nach Bedürfnifs, nämlich eti, gachet, syât oder dgl. zu ergänzen: vgl. Kâty. 11, 1, 11

4, 1 *) Wenn sie den Wagen besteigt, murmelt er den Vers S. 20. — 2. Unterwegs redet er Kreuzwege, Flüsse, unebene Stellen, grofse Bäume und einen Leichenacker mit S. 32 an. — 3. Wenn ein Rad bricht, ein Riemen sich löst, der Wagen umwirft oder bei andern Unfällen, wird zunächst das Feuer, das sie mit sich führen, ordnungsgemäfs angelegt, und darein mit den (drei) Weiheformeln (bhûr bhuvaḥ svaḥ) (und wohl viertens auch mit allen drei zusammen) Spenden dargebracht. Man schafft sodann anderes Material und salbt es mit dem Reste des Opferschmalzes unter Recitirung von Ath. 14, 2, 47. — 4. Hierauf steigt sie nach Absingung des Vâmadevyam (sâman) wieder auf. — 5. Auch nach erfolgter Ankunft (des ganzen Zuges, daher der Plural) wird dasselbe (nochmals) gesungen. — 6. Nachdem nun die Braut zum Hause (Hofe) gelangt ist, helfen ihr Brâhmaṇenfrauen, deren Männer noch leben, die Kinder haben und gut gesittet sind, vom Wagen herunter und lassen sie sich auf ein Ochsenfell hinsetzen mit: „hier ihr Kühe mögt ihr gedeihn [, hier ihr Rosse, ihr Männer hier! | hier lafs sich ° Lohn]“ (Pâr. 1, 9, 2): — 7. sie setzen ihr darauf einen Knaben auf den Schoofs: — 8. und werfen demselben Düngerballen oder Früchte in die hohl zusammengelegten Hände: — 9. nachdem sie dann denselben hat aufstehn lassen, opfert sie acht stetige **) Spenden von Opferschmalz mit den

(etya). 22, 6, 7 (gaccheyuḥ). 24, 6, 13 (vipravrajeyuḥ), ohne Beisatz wie hier 16, 6, 18. Çâñkh. g. 4, 8 und stehend so bei Gobhila und Lâṭyâyana.

*) Da in §. 3 die Hochzeit bereits völlig abgeschlossen ist, so sehe ich (wie bereits oben pag. 323 bemerkt) die §§. 4. 5 als weitere Nachträge dazu an: dafür spricht u. A. noch insbesondere in 5, 5 die Wiederholung der in 3, 13 gegebenen direkten Bestimmung, und die Bezeichnung derselben als die Ansicht Einiger.

**) ? d. i. wohl zur Stetigkeit verhelfende, und daher selbst den Namen: stetig führende? oder vgl. Gobh. 2, 1, 12 dhruvâṇâm apâm.

Sprüchen „Hier fester Halt."*) — 10. Nachdem diese Spenden beendet, legt sie ein Holzscheit (in das Feuer), redet (nun erst) der Reihe nach, vom Aeltesten abwärts, die guru (respektswürdigen Verwandten etc. des Mannes) mit dem Geschlechtsnamen an, und wendet sich sodann zu ihren Obliegenheiten.

5, 1. Nunmehr das Ceremoniell für den vierten Tag. — 2. Nachdem das Feuer ordnungsgemäſs angelegt ist, opfert er (der Mann) viermal Sühnspenden, mit den Sprüchen „Entsühner Agni" (Çâṅkh. 1,18, 3. Pâr. 1, 11, 3): resp. an Agni's Stelle je Wind, Mond und Sonne. Die fünfte Spende unter Zusammensetzung aller vier Namen: und zwar (ist der Spruch) der Pluralform gemäſs zu ändern. — 3. Von jeder Spende gieſst er den Rest in ein Wassergefäſs: — 4. damit salbt er sie zuerst nebst Haaren und Nägeln, und badet sie dann damit in gebückter Stellung (?? wörtlich: nachdem er sie sich hat verkürzen, klein machen lassen). — 5. Nach einem trinoctium findet die Beiwohnung statt, sagen die Einen**). — 6. Wenn sie ihre Zeit hat, und das Blut eben aufgehört hat, dann ist die Zeit zur Beiwohnung. — 7. Er bestreicht mit der Rechten ihren Schooſs mit den beiden Versen Ṛ. 10, 184, 1 und 2***): — 8. sobald er mit deren Recitation fertig ist, gesellen sie sich zu einander.

---

*) Da es sich hier um acht Sprüche handelt, so ist wohl die Recension gemeint, welche in Lâṭyây. 3, 8, 11 vorliegt, nicht die in VS. 8, 51 (vgl. Pâr. 1, 10, 1. Çâṅkh. g. 3, 11) vorliegende. Dieselbe lautet: iha dhṛitir, iha svadhṛitir, iha rantir, iha ramadhvam, mayi dhṛitir, mayi svadhṛitir, mayi ramo, mayi ramadhvam | „hier fester Halt, hier eigner Halt, hier Freude, hier erfreuet euch (Plur.). In mir fester Halt, in mir eigner Halt, an mir erfreue dich, an mir erfreuet euch (Plur.)".

**) vgl. oben 3, 13.

***) vgl. Ath. 5, 25, 5 und 3 (oben p. 227). Çatap. 14, 9, 4, 20.

Was endlich das

Kauçikasûtram (adhyâya 10)

anlangt, so ist schon zu Eingang dieser Abhandlung von dessen eigenthümlicher Stellung zu den übrigen Sûtren gesprochen worden. Die Darstellung darin hat offenbar mehr den Zweck, den einzelnen Sprüchen des Hochzeitsbuches (14, 1. 2) des AV. eine bestimmte Verwendung zu geben, als diese Gebräuche selbst sorgfältig geordnet darzustellen. Die ganze von §§. 75 – 79 reichende Behandlung unseres Gegenstandes ist eigentlich nur ein Complex von Versanfängen und möglichst kurzen Andeutungen über die zu diesen Versen gehörigen Handlungen. Da nun diese kurzen Sätze, welche unter sich ohne Zusammenhang sind, ihre Beleuchtung mehrfach erst aus den zugehörigen Versen finden, so sollen letztere, wo dies der Fall ist, in der Uebersetzung durchgängig ganz ausgeführt werden. — Die Handschrift (W. 372. Ch. 119) ist oft undeutlich und fehlerhaft geschrieben und hat auch durch eine nachträgliche Correctur von zweiter Hand nicht viel gewonnen: ich habe daher in zweifelhaften Fällen die Lesarten genau verzeichnet, um bei etwa ungenügenden Emendationen den Ausgangspunkt für bessere zu geben.

75. Werbung und Brautbad.

1. atha vivâha, ûrdhvaṃ kârttikyâ â vaiçâkhyâ, yâthâkâmî vâ, citrâpakshaṃ tu varjayet | maghâsu hanyante gâvaḥ phalgunîshu vyuhyata 1, 13 b *) iti vijnâyate, mañgalaṃ ca | 2. satyenottabhitâ 1, 1 pûrvâ 'param 1, 23 ity

*) d. i. Ath. Saṃh. 14, 1, 13 b. So sind auch fortab unter Weglassung der Buchzahl 14 nur je die beiden anuvâka des 14ten Buches citirt: vgl. oben p. 178. d. H.

upadadhîta, pativedanaṃ ca, yuvam bhagam 1, 31 iti sambhalaṃ sânucaram prahiṇoti | brahmaṇaspata 1, 31b iti brahmâṇaṃ, tadvivṛihâchañkamâno niçi kumârîkulâd valîkâny*) âdîpya devâ agra 2, 32 iti pañcabhiḥ sakṛit pûlyâny âvâpayaty | 3. anṛiksharâ 1, 34 iti kumârîpâlam prahiṇoty udâhârâya**) | pratihiteshur agrato, jaghanato brahmâ | yo anidhma 1, 37 ity apsu loshṭam pravidhyatî | 'dam aham 1, 38 ity apohya, yo bhadra 1, 38b ity anvîpam udacyâ 'syai brâhmaṇâ 1, 39 iti prayachaty | âvrajatâm agrato brahmâ, jaghanato 'dhijyadhanvâ | 4. bâhyataḥ plakshodumbarasyo 'ttarato 'gneḥ çâkhâyâm âsajati, teno 'dakârthân kurvanti, tataç câ 'nvâsecanam anyenâ | 5. 'ntar upâtîtyâ 'ryamaṇam***) 1, 17 iti juhoti | 6. pra tvâ muñcâmîti 1, 19 veshṭaṃ vicṛitaty | uçatîr 2, 52 ity etayâ trir âdhâpayati | 7. saptabhir ushṇîḥ sampâtavatîḥ karoti | yad âsandyâm 2, 65 iti pûrvayor uttarasyâṃ sraktyâṃ tishṭhantîm âplâvayati yac ca varco 1, 35 yathâ sindhur 1, 43 ity utkrântâm anyenâ 'vasiñcati ||

1. Nunmehr die Hochzeit: vom Tage des Vollmonds im Monat Kârttika (Okt.—Nov.) bis zum Vollmondstag des Monats Vaiçâkha (April—Mai)****), oder nach Belie-

---

*) °lâd vyali° pr. m., ° lâd valî ° sec. m. Ebenso valîkâni 77, 15. Der Çabdakalpadr. erklärt valîka, neutr., durch lamvitṛiṇotkara „Haufen herunterhängenden Grases" (wobei denn wohl auch an vallî [√ val, umschlingen] zu denken wäre): und giebt als Synonym: paṭalaprânta, welches Wort Wilson, ebenso wie valîka, durch „the edge of a thatch" erklärt (wohl auch von den herunterhängenden Gräsern benannt?). Vgl. noch Kauç. 25 darbhapiñjûlîbhir balîkaiḥ sârdham adhiçiro 'vasiñcati: — 29 valîkapalalajvâlena (Strohfackeln): — 30 valîkaiḥ (abhiçcotayati). Auch K. 31 ist statt pûlaṃjî(?)-vyalâkâbhyâm vielleicht °valikâbhyâm zu lesen? d. H.

**) hs. udâhârasya.

***) Der acc. ist auf den Rand corrigirt; im Text stand erst der gen. °mṇa iti. Mit aryamṇo beginnt 1, 39b.

****) Wenn der Erste der weiſsen Hälfte des mâgha I, wie im Jyotisham angegeben wird, mit der Winterwende zusammenfällt, so ist der erste kârt-

ben; nur das Gestirn citrâ *) soll man vermeiden: und als glückbringend wird verkündigt: „In den maghâs werden die Kühe getödtet **), in den phalgunyas wird weggezogen" 1, 13b.

2. Mit den beiden Versen: 1, 1 und 23***) legt er (wer? doch wohl der Bräutigam?) sich (das Feuer ****)) an, und findet) die Werbung (statt) †). Den Brautwerber schickt er mit einem Genossen fort ††), indem er sagt: „Ihr beide bringt das Glück, vollkommen Wahrheit redend in Wahrhaftigkeit" 1, 31a, und den Brahman (Hauspriester?) mit den Worten „O Brahmaṇaspati, laſs ihr den Gatten leuchtend erscheinen, schön möge der Werber diese Rede sprechen" 1, 31b. — Wenn es bei Nacht ist und er besorgt, daſs dieselben das Haus des Mädchens verfehlen könnten (?), läſst er Fackeln (?) anzünden. — Er läſst dann

ttika X auf das Herbstaequinoctium fallend, und der erste vaiçâkha IV auf das Frühlingsaequinoctium. Der Vollmondstag ist der funfzehnte kârttika X, resp. vaiçâkha IV. S. oben p. 297. d. H.

*) citrâpaksham, „den citrâ-Fall". Zu dieser Bedeutung von paksha s. Lâṭy. 10, 5, 18 vaiçâkhajyaishṭhau tu vikalpete caitrîpaksheṇa. d. H.

**) s. oben p. 303-4. Zum Verse selbst vergl. jetzt den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra p. 364 ff. d. H.

***) Zu v. 23 vgl. 79, 5. d. H.

****) In gleicher Weise fehlt das Objekt 42, 1 bhadrâd adhiti (Ath. 7, 8, 1) pravatsyann upadadhîta: und 79, 3. d. H.

†) pativedana ist hier wohl neutrum? es bedeutet eigentlich „das Finden, Gewinnen eines Gatten", könnte also strenggenommen nicht von dem Bräutigam, sondern nur von den Verwandten der Braut gebraucht werden (vgl. Ath. 2, 36, oben p. 219-20.), hier indessen kann es wohl nur von Ersterem gebraucht sein? — In 1, 17 ist es Beiname des Aryaman, sei es des Gottes oder des Werbers: vgl. noch Ath. 8, 6, 1 oben pag. 252. d. H.

††) In S. 8 wird auſser den beiden varâ, Brautwerbern (vergl. Ath. 8, 6, 1) noch ein purogava, Vorläufer, genannt: und in Ath. 11, 8, 1. 2 werden auſser den Verwandten (janyâs, Brautführer?) noch Werber (varâs) im Plural, also mehr als zwei genannt, und einer von ihnen als der Hauptwerber (jyeshṭhavara) bezeichnet: „als Manyu (Grimm) sich die Frau holte, von des Saṃkalpa (Entschlusses) Vaterhaus, wer waren die Verwandten da? die Werber? wer der Hauptwerber?" — Bei den Römern fungirten 2 pueri praetextati als Brautführer, ein dritter leuchtete mit der Fackel voran. d. H.

einmal Gräser*) aufstreuen (wohin?) mit den fünf Versen von 2, 32 an**).

3. Mit 1, 34 schickt er (wer?) nun den Wächter***) des Mädchens fort, um Wasser zu holen. Voran geht Einer mit (auf dem Bogen) aufgelegtem Pfeil, hintennach der Brahman. (Der Abgesandte) wirft zunächst mit 1, 37 einen Klumpen Erde ins Wasser. Das vom Erdklofs getrübte Wasser entfernt er mit dem ersten Theile von 1, 38: mit der zweiten Hälfte dieses Verses schöpft er (Wasser) dem Strom nach heraus: und reicht es [dem Brahman?] mit dem Vers 1, 39. Wenn sie zurückgehen, geht der Brahman voran, hinterdrein der Schütze mit angespanntem Bogen****).

4. (Das Gefäfs mit dem geschöpften Wasser) befestigt er aufserhalb (des Hauses), nördlich vom Feuer, an dem Gezweig eines plaksha (ficus religiosa) oder udumbara (ficus glomerata). Damit werden alle Ceremonieen, bei denen Wasser gebraucht wird, vollzogen †). Darauf findet eine

---

*) pûlya, welches auch in unserem Ath. Buche 2, 63 vorkommt, ist wohl dasselbe als das bei den Opfern sonst mehrfach vorkommende pûlaka, womit z. B. auch Jay. zu Pâr. 1, 5 das Wort tejanî erklärt. [Vgl. Kauç. 26 savyena titaûni pûlyâni dhârayamâṇo dakshiṇenâ 'vakiran vrajati. d. H.].

**) welche (wenigstens 33 – 36) den Entschlufs der Werber, das Mädchen ihrer bisherigen Obhut (dem Viçvâvasu) zu entziehen, ausdrücken. d. H.

***) kumârîpâlam, doch wohl einer der Brautführer? da er nach 76, 1 das Badetuch erhält, welches nach 2, 66 dem sambhala zukommt. — pâla aus pâra, √par, eig. der ans andre Ufer bringt, hinüberführt, rettet, dann: Schützer, Wächter, ist ein erst sekundäres Wort, das mit √pâ oder πολος (αἰπολος) nichts zu thun hat. Auch die Beziehung zum irischen fal s. dies. Stud. 1, 334 scheint mir bedenklich. Ich kenne in den Brâhmaṇa nur lokapâla Çat. 14, 7, 2, 24., âçâpâla Ath. 1, 31, 1-3. Vs. 22, 19. Ts. 7, 1, 12, 1. Kâṭh. Açv. 1, 3. Çatap. Br. 13, 1, 6, 2. 4, 2, 16. 17. Kauç. 38., und somapâla Ait. Br. 3, 26: ferner açvapâla Çâñkh. çr. 16, 4, 5 [:pâlâgala gehört nicht hierher, sondern geht auf parâgara zurück]. Im Ṛik ist mir das Wort nur im Namen der Apâlâ (8, 80, 8) zur Hand, vorausgesetzt, dafs derselbe überhaupt als a-pâlâ zu erklären ist. d. H.

****) Dieser mit dem Bogen bewaffnete und nach der Einschöpfung des Wassers den beiden Andern schufsfertig folgende Begleiter scheint als Schutz beigegeben zu sein, namentlich wohl um die Rakshas in Furcht zu jagen, wenn etwa dieser Gebrauch ebenso wie der vorige noch in der Nacht vollzogen ward.

†) Bei den Römern wurde ja auch das Wasser aus einer reinen Quelle

Besprengung (dieses Wassers? behufs seiner Weihung?) mit anderm (Wasser, oder: durch einen Andern?) statt.

5. Wenn er (der Werber?) nunmehr hinein (über die Schwelle?) tritt, opfert er mit dem Vers 1, 17.

6. Er (wer?) löst dann eine Schleife*) mit dem Vers: „Ich löse dich von hier (vom Hause des Vaters), nicht von dort (vom Hause des Gatten); möge ich dich dort festbinden. [Gieb] o Indra, du spendender, dafs sie mit herrlichen Söhnen begabt sei“ 1, 19. Diese Schleife läfst er dann (die Braut?) dreimal wieder anlegen und sagt dazu den Vers: „Diese Mädchen, von dem Bereich des Vaters sehnsüchtig zu dem des Gatten übergehend, werfen ihre Weihe ab“ 2, 52.

7. Mit (sieben Versen, d. h. mit diesem und den folgenden sechs?) macht er (das Wasser) heifs und versieht es mit den gehörigen Zuthaten. Mit dem Verse 2, 65 „Was auf dem Sessel, auf dem Polster und auf dem Ueberwurf [Unheilvolles] gemacht ist, den Zauber, der [von Feinden] bei der Hochzeit angeheftet worden ist, lassen wir im Bade“ badet er (wer?) die auf der nordöstlichen**) Ecke stehende (Braut). Wenn sie dann heraustritt, begiefst er sie mit

---

durch den puer felicissimus oder durch eine puella felicissima geschöpft, um damit die Füfse des Brautpaars zu waschen. Auch in Attika badeten Braut und Bräutigam in Wasser, welches von einem Knaben oder Mädchen der nächsten Verwandtschaft aus der Quelle *Καλλιῤῥοη* geholt wurde, und in Böotien schöpfte man besonders das Wasser der heiligen Quelle *Ἰσμηνος* zum Bade für die Braut.

*) veshṭam, vgl. Kauç. 48 (wo ceshṭâṃ (!) vicṛitati): und veshká Çat. 3, 8, 1, 15 (mukhaveshṭanam). Kâty. 6, 5, 19 (= galâveshṭakaḥ, zum Erdrosseln der hostia gebraucht): karṇaveshṭakau Ohrklappen am ushṇisha Turban Pâr. 2, 6. — Hier ist wohl eine Art Traubinde gemeint, vgl. oben pag. 278. 312. und das yoktram in 76, 2. 8. d. H.

**) wörtlich: „auf der nördlichen Ecke der beiden östlichen“: zu srakti vgl. srákva, Mundwinkel, dual. Çat. 3, 5, 3, 24. Kâṭh. 25, 9, und etwa *ἑρκος*? bei welchem letzteren Worte freilich das s zum Thema gehört. d. H.

anderem (Wasser), indem er die beiden Verse sagt: „Das Heil, welches in den Würfeln und im Wein, und welches in den Rindern ist, damit, o ihr Açvin, beglückt sie“ 1, 35. „Wie der Sindhu, der befeuchtende, die Allherrschaft sich verschaffte über alle Flüsse, so mögest du allherrschend sein, wenn du ins Haus des Gatten kommst“ 1, 43.

76. Hochzeit, und Zurüstung zur Abreise.

1. yad dushkṛitam 2, 66 iti vâsasâ 'ñgâni pramṛijya kumârîpâlâya prayachati, tumbaradaṇḍena*) pratipâdya nirvrajet**), tad vana âsajati | 2. yâ akṛintaṅs 1, 45. tvashṭâ vâsa 1, 53 ity ahatenâ ''châdayati, kṛitrima 2, 68 iti çatadatai***) ''shîkeṇa kañkatena sakṛit pralikhya kṛitayâmam ity avasṛijaty, âçâsânâ 1, 42 saṃ tvâ nahyâmîty 2, 70 ubhayataḥpâçena yoktreṇa saṃnahyatî, 'yaṃ vîrud (7, 56, 2) iti madughamaṇiṃ lâkshâraktena sûtreṇa vigṛithyâ 'nâmikâyâm badhnâty | antato****) ha maṇir bhavati bâhyo†) granthir | 3. bhagas tve 'ta 1, 20 iti hastegṛihya††) nirṇayati, çâkhâyâṃ yugam âdhâya dakshiṇato 'nyo dhârayati, dakshiṇasyâṃ yugadhury uttarasmin yugatardmani darbheṇa vigṛithya çaṃ ta 1, 40 iti lalâṭe hiraṇyaṃ saṃstabhya japati, tardma samayâ 'vasiñcaty, upagṛihyo 'ttarato 'gner añgâd 2, 69 iti ninayati | 4. syonam 1, 47 iti çakṛitpiṇḍe 'çmânaṃ nidadhâti, tam âtishṭhety 1, 47 b âsthâpye 'yaṃ nârîti 2, 63 dhruvâṃ tish-

*) Vgl. Çântikalpa 22 u. tumburu, tumburî, kustumburu, kustumbarî. d. H.
) hs. jetadvana. *) hs. dateshî°.
****) ob antaro? oder antarato? †) ob bâhyato?
††) hs. haste gṛihye. Da man das specifisch vedische Compositum hastagṛihya, wie es in dem zugehörigen Vers vorkommt, nicht wohl auch in den Text des Sûtra setzen kann, so wird man eben am einfachsten hastegṛihya corrigiren, welches sich zu haste gṛihîtvâ verhält, wie manasikṛitya zu manasi kṛitvâ.

ṭhantîm pûlyâny âvâpayati, trir avichindatîṃ *) kâmâya caturthaṃ **) | 5. yenâ 'gnir 1, 48 iti pâṇiṃ grâhayaty | aryamṇa 1, 39b ity agniṃ triḥ pariṇayati | 6. sapta maryâdâ 5, 1, 6 ity uttarato 'gneḥ sapta lekhâ likhati prâcîs ***), tâsu padâny utkrâmayatî 'she tvâ sumañgali prajâvati suçîmam iti prathamam, ûrje tvâ râyasposhâya tvâ saubhâgyâya tvâ sâmrâjyâya tvâ sampade tvâ jîvâtave tvâ sumañgali prajâvati suçîmam iti, saptamaṃ sakhâ saptapadî bhavety | 7. âroha talpaṃ 2, 31 bhagas tatakshetì 1, 60 talpa upaveçayaty, upavishṭâyâḥ suhṛit pâdau prakshâlayati, prakshâlyamânâv anumantrayate | imau pâdau subhagau suçevau saubhâgyâya kṛiṇutâṃ no aghâya, prakshâlyamânau subhagau supatnyâm ****) prajâm paçûn dîrgham âyuç ca dhattâm ity | 8. ahaṃ vishyâmi 1, 57 pra tvâ muñcâmîti 1, 58 yoktraṃ vicṛitaty, athâ 'smin †) bhṛityâḥ saṃrabhante, ye jayanti te balîyâṅsa ††) eva manyante | 9. bṛihaspatineti 2, 53 sarvasurabhicûrṇâny ṛica 'rcâ kâmpîlapalâçena mûrdhny âvapaty | 10. udyachadhvam 1, 59 bhagas tatakshâ 1, 60 'bhrâtṛighnîm 1, 62 ity ekaikayo 'tthâpayati | 11. pratitishṭheti 2, 15 pratishṭhâpayati ||

1. Nachdem er (der die Braut badende Verwandte) die Glieder (derselben) unter Recitirung des Verses: „Was Böses und Unreines bei der Hochzeit und bei der Fahrt begangen wird, das Ueble schütteln wir ab auf die Decke des Brautwerbers“ 2, 66 mit ihrem Kleide abgewischt (getrocknet) hat, übergiebt er dasselbe dem Brautwächter.

---

*) hs. avichinnatîṃ?! Vgl. aber avichindaty añjalim bei Âçval. 1, 7, 12 und Gobh. 2, 2, 6 (Pârask. 1, 6, 2 saṃhatena). d. H.

) hs. caturthîṃ. *) ?hs. prâcyas: ob prâcyâs?

****) hs. supatnyâ: ob sampatnyâm?

†) hs. atha und auf der neuen Zeile rasmin!

††) hs. balîyânsa mit n statt anusvâra!

Dieser nimmt es entgegen mit einem Stock von Tumbara, geht damit hinaus und befestigt es [an einem Baume] im Walde*).

2. Er (wer?) umhüllt (sie) dann mit einem noch nicht gebrauchten (weifsen) Kleide, indem er die beiden Verse sagt: „Die Göttinnen, welche dieses Kleid gefertigt und gewoben haben, die die Fäden ausdehnten und die Enden des Gewebes ringsum befestigten, die mögen dich umgeben zum Alter, hohes Alter erreichend mögest du dieses Kleid anlegen" 1, 45. „Tvashṭṛi fertigte ein Kleid, um darin zu glänzen, dem Bṛihaspati durch das Gebet der weisen Dichter; damit mögen Savitṛi und Bhaga dieses Weib, wie die Sûryâ, bekleiden durch Nachkommenschaft" 1, 53. — Mit einem aus Schilf gefertigten hundertzähnigen Kamme**) kämmt er (wer?) (sie) einmal, indem er sagt: „Der künstlich angefertigte Kamm mit 100 Zähnen möge abnehmen von ihr den Schmutz auf ihren Haaren und auf ihrem Haupte" 2, 68. Mit dem Verse „kṛitayâmam"(?)***) legt er [dann den Kamm (?)] weg. — Darauf umgürtet er (sie) mit einer Schärpe****) (Traubinde), so dafs von beiden

---

*) derselbe Vorgang, nur noch detaillirter, kehrt 79, 4 mit dem Brauthemd nach der Brautnacht wieder. d. H.

**) Auch bei den Römern wird das Haar der Braut durch die hasta caelibaris gescheitelt (s. oben p. 320 und unten bei 79, 2).

***) Dieser Vers ist nicht nachweisbar.

****) Diese Umgürtung mit dem yoktram, das patnîsaṃnahanam, kehrt auch im çrauta-Ritual stehend wieder, wo die Gemahlinn des Opferers mit am Opfer betheiligt ist: vgl. Kâty. 2, 7, 1. 7, 4, 5. 6. Den Grund dafür giebt Çatap. 1, 3, 1, 13 (vgl. 5, 2, 1, 8) dahin an: „was an der Gattin sich unterhalb des Nabels befindet, ist unrein (amedhyam, nicht opferrein): sie soll nun aber jetzt die Opferbutter anblicken, durch die Schärpe theilt er daher jenes von ihr ab, und sie schaut nunmehr blos mit dem reinen Oberkörper auf die Butter hin." — Mag diese Deutung für die betreffenden Stellen richtig sein, oder nicht, hier bei der Hochzeit hat die Umgürtung und Entgürtung (s. 76, 8), wie die je dazu gehörigen Verse zeigen, einen andern Sinn und entspricht eher das cingulum der Römer (s. ob. p. 278. 312). d. H.

Seiten noch ein Ende herabhängt*) und sagt dabei die beiden Verse: „Heiteren Sinn, Nachkommenschaft und Glück erflehend, treu dem Gatten ergeben bleibend, werdest du umgürtet zur Unsterblichkeit 1, 42. Ich verbinde dich mit der Milch der Erde und der Kräuter, mit Nachkommenschaft und Reichthum; so gegürtet spende du hier Kraft" 2, 70. Er bindet ihr dann einen madughamaṇi**) mit einem von Lack rothgefärbten Faden an den kleinen Finger, indem er dazu den Vers sagt: „diese Pflanze ist aus Honig entstanden, honigtröpfelnd, honigreich, und gleichsam der Honig selbst; sie ist die Heilerinn der Verletzung und Vertreiberinn der Hautausschläge" 7, 65, 2***). Der maṇi sei innen, der Knoten aufsen.

---

*) „Um den Hals hat sie zwei Halstücher . . . ., deren Enden die Schultern hinab am Rücken hängen" Schönwerth 1, 82. d. H.

**) ein „madugha-Amulett", vergl. 79, 1. — madugha (Kauç. 35, s. oben pag. 262, hat madhugha) ist Name irgend einer honigreichen Pflanze, s. Ath. 1, 34, 4 (wo ich es irrig direkt mit „Biene" übersetzt habe) und 6, 102, 3 (oben pag. 243), welche beiden Stellen auch für die symbolische Bedeutung des Amuletts hinreichend Aufschlufs geben. Nach Kauç. 38 geht man unter Recitirung von Ath. 1, 34, 1 „madugham khâdan, ein madugha-Stück kauend" in die Versammlung (parishadam), offenbar um seiner Rede vor derselben Süfsigkeit zu verleihen. — Mit dem vorliegenden Brauche zu vergl. sind die — ob etwa direkt mit madugha identisch zu setzenden? — madhûkâni, Blüthen von Bassia latifolia, ein mit welchen durchflochtenes Band nach Çâṅkh. 1, 12, 8. 9 (oben pag. 308) der Bräutigam der Braut umbindet. Auch das ebenda erwähnte, mit drei Edelsteinen (maṇi) verzierte Halsband, sowie der auf pag. 299 erwähnte eiserne Ring (lohamudrikâ) ist mit obigem Brauche zu vergleichen. — Für maṇi verweise ich auf meine Abh. Omina und Port. p. 317. 318 und füge noch Folgendes zu: hiraṇyena maṇinâ Ṛ. 1, 33, 8. maṇyâ rûpâṇi, hiraṇyena varcâṅsi (anvâbhavat) Kâṭh. 35, 15. sacâ manâ(!) hiraṇyayâ Ṛ. 8, 67, 2. amaṇivo ahiraṇyavaḥ gegenüber von sumaṇiḥ suhiraṇyavaḥ Çâṅkh. çr. 12, 21, 1. 2. rathanemimaṇim ayaḥsîsaloharajatatâmraveshṭitam hemanâbhim vâsitam badhnâti Kauç. 16. naumaṇim badhnâti ib. 52. skandhyâç ca maṇikâḥ Schultergruben (?), Schulterhöhlen (?) Ait. Br. 7, 1. Âçval. 12, 9 (vgl. manyâḥ neben graivyâḥ und skandhyâḥ Ath. 6, 25, 1. Pân. 3, 3, 99., nape of the neck Wilson). S. auch oben pag. 375. d. H.

***) Mit dem pratîka „iyam vîrud" ist jedenfalls wohl nicht dieser Vers, sondern Ath. 1, 34, 1 (s. diese Stud. 4, 429), der erste Vers eines Liebeszaubers, gemeint. In v. 4 dieses Liedes erscheint ja auch das Wort madugha = madhudugha, Honig melkend. d. H.

3. Er (wer?) führt (sie) dann an der Hand aus dem Hause, indem er sagt: „Bhaga möge dich von hier wegführen, dich bei der Hand ergreifend; die beiden Açvin mögen dich führen in ihrem Wagen; gehe ein in das Haus, damit du dort Herrin seist, liebreich mögest du da dein Besitzthum ansprechen" 1,20. Ein Andrer legt dann ein Joch auf einen Ast, und hält es nach rechts (südlich). Drauf bindet er (das Mädchen) an den rechten Tragebalken des Joches und an das linke Loch des Joches (wo der Tragebalken eingefügt wird?) mit einem Grashalm, legt (ihr) Gold auf die Stirne, und murmelt dazu: „Zum Heil sei dir das Gold, das Wasser, der Pfosten und die Spalte des Wagens, zum Heil seien dir die hundertfach reinigenden Wasser, zum Heil mögest du dich mit dem Gatten vereinigen" 1, 40. Zugleich besprengt er dabei das Loch des Joches. Er (wer?) faſst dann (die Braut) unter und führt (sie) *) nördlich vom Feuer, indem er sagt: „Von allen Gliedern entfernen wir die Krankheit, möge sie nicht die Erde und die Götter, nicht den Himmel und den weiten Luftraum erreichen" 2, 69.

4. Dann setzt er (wer?) einen Stein auf ein Häufchen Dünger und sagt den Vers: „Mögen wir zum Heil für deine Nachkommenschaft dir den Stein halten im Schooſse der göttlichen Erde; auf ihm stehe lieblich, glänzend; langes Alter bereite dir Savitṛi" 1, 47. Mit dem zweiten Halbvers läſst er sie darauf stehen. Wenn sie fest steht, läſst er sie Gräser ausstreuen mit dem Vers: „Dieses Weib bittet, indem sie Gräser ausstreut: hohes Alter möge mein

---

*) oder: „er gieſst (das Wasser) nieder", da ninayati praegnant hiervon gebraucht wird, s. 78, 3. d. H.

Gatte erreichen, möge er 100 Jahre leben" 2, 63. Dreimal läfst er sie die Gräser aus den beiden zusammengeschlossenen Händen streuen, das vierte Mal nach Belieben.

5. Dann läfst er [der das Opfer leitende Priester den Bräutigam] die Hand (der Braut) ergreifen mit dem Vers: „Mit welcher Hand Agni die rechte Hand dieser Erde anfafste, mit der ergreife ich deine Hand, nicht mögest du, mit mir vereint Nachkommenschaft und Reichthum erlangend, dich fürchten" 1, 48. Dreimal führt er (wer?) sie dann um's Feuer mit den Worten: „Möge man das Feuer des Brautwerbers umschreiten, o Pûshan; es sehen zu der Schwiegervater und die Schwäger" 1, 39b.

6. Er beschreibt darauf nördlich vom Feuer sieben Linien, die nach Osten laufen, und sagt den Vers: „Sieben Gränzen*) [des guten Wandels] haben die Weisen einst bereitet: eine von diesen betrat der (Sünde-?)Bedrängte. Im Stützpunkt des Lebens, im Neste (Ursprung) des Höchsten, im Centrum der Wege (von wo alle Wege ausgehen), als festem Grunde stand er" Ath. 5, 1, 6. Ṛ. 10, 5, 6. Auf diese sieben Linien läfst er [sie ebenso viel] Schritte machen. Er sagt dabei: „Zum Saft [führe ich] dich, o glückliche, fruchtbare, den wohlgemessenen [ersten Schritt]**),

---

*) Yâska (Nir. 6, 27) versteht den Vers so: „Sieben Grenzen haben die Weisen festgesetzt. Wer auch nur eine von ihnen beschreitet, ist sündig" (aṅhasvân); im zweiten Hemistich kann aber als Subject wohl nur ein Tugendhafter, der sich stets innerhalb der Gränzen gehalten hat, gedacht werden? — Yâska's Erklärung (4, 2) des Wortes maryâdâ durch „maryair âdîyate, wonach die Gränze davon benannt sei, dafs die Sterblichen sie annehmen, ist wohl dahin zu ändern, dafs maryâ von √smar herzuleiten ist = memoria. Dadurch wird auch die Verbindung mit unserm „Marke" (merken √smar) und pers. marz hergestellt. d. H.

**) statt suçîmam iti prathamam, suçîmam iti saptamam liegt es nahe suçîma iti zu lesen, da die drei Vokative: sumañgali prajâvati suçîme noch zweimal bei Kauçika neben einander erscheinen in §. 24 und §. 39, und suçîma (çîma von √çî, wohl = çîla Sitte) jedenfalls ein besseres Beiwort für das

zur Kraft [führe ich u. s. w. den zweiten], zur Mehrung des Wohlstandes, zum Wohlbefinden, zur allseitigen Herrschaft, zum Glück, zum Leben [führe ich] dich, o glückliche, fruchtbare den [siebenten] wohlgemessenen [Schritt]. Durch diese sieben Schritte werde du mein Freund (resp. meine Freundinn)."

7. Dann läſst er sie den Torus*) besteigen, indem er sagt: „Besteig' das Lager wohlgemuth und zeuge diesem Gemahl Nachkommenschaft. Wie die Gattinn des Indra, die wachsame, immer wache, mögest du erwachen, wenn die Morgenröthe mit goldenen Spitzen aufsteigt" 2, 31. „Bhaga verfertigte die vier Füſse und die vier Rahmen [des Bettes], Tvashṭri die in der Mitte entlang laufenden Querbretter, möge diese uns glückbringend sein" 1, 60. Wenn sie darauf sitzt, wäscht ihr ein Freund die Füſse, welche er dabei anspricht mit den Worten: „Möget ihr beiden schönen und glückbringenden Füſse für (unser) Wohlbefinden wirken und nicht für (unsern) Schaden; möget ihr gereinigt und geschmückt der mit einem guten Gatten vereinigten Frau Nachkommenschaft, Heerden und langes Leben verleihen".

8. Er löst dann die Schärpe**) mit den beiden Versen: „Ich nehme ṣie auf in mich, möge man ihre Gestalt ken-

---

Mädchen, als für den Fuſstritt ist: vergl. noch 77, 4. Pârask. 1, 11, 7 (oben pag. 362). Âçval. g. 1, 13., und Çâñkh. Br. 2, 7: atha yad añgaiḥ suçîmaṃ (suprâpam) vâ duḥçîmaṃ (duḥprâpam) vâ spṛiçati, na tad añgair âhe 'ti suçîmaṃ vâ duḥçîmaṃ vâ 'sprâksham iti, vâcaiva tad âha. d. H.

*) Mit talpa scheint mir hier nicht sowohl der torus, das Ehebett, als vielmehr das Polster gemeint, welches der Braut auf ihrer Fahrt nach dem Hause des Bräutigams als Wagensitz dienen soll, vergl. M. Bhâr. 3, 14917. 7, 1626 (nach der Correktur bei Böhtlingk-Roth s. v.). d. H.

**) Auch bei den Römern löste bekanntlich der Gatte der Neuvermählten den Gürtel, der zur Abwehr bösen Zaubers mit dem Herkulischen Knoten gegürtet war, s. oben p. 278.

nen, sie ansehend als die Hülle des Geistes: nicht gestohlenes Gut geniefse ich, durch ihren Willen wurde ich davon befreit, indem ich selbst löse die Fesseln des Varuṇa" 1, 57. „Von der Fessel des Varuṇa löse ich dich, mit welcher dich band der glänzende Savitṛi, die weite Welt mache ich dir hier zu einem schön zu begehenden Pfad" 1, 58. Die Diener fallen nun über die Schärpe her, und die, welche sie sich ersiegen, halten sich für höher [als die anderen] *).

9. Dann sagt er die Verse 2, 53-58 her: „Die von Bṛihaspati gespendete Weihe bewahrten alle Götter; Glanz, Kraft, Glück u. s. w. hat sich den Kühen mitgetheilt, damit wollen wir diese hier vereinigen" und streut dabei (der Braut) allerlei wohlriechende Pulver Vers für Vers, mit einem kâmpîla-Blatte **) auf das Haupt.

10. Er läfst sie dann aufstehen, je unter Recitirung eines der drei folgenden Verse: „Verjaget und vertreibet die bösen Geister und bringt dieses Weib in Annehmlichkeit; der weise Schöpfer suchte ihr einen Gatten, möge Bhaga mit Weisheit vorangehen" 1, 59. „Bhaga verfertigte die vier Füfse u. s. w." 1, 60. „Die dem Bruder nicht verderbliche, o Varuṇa, den Heerden heilsame, o Bṛihaspati, dem Gatten glückbringende, o Indra, die mit Söhnen gesegnete, o Savitṛi, bringe uns herbei" 1, 62.

---

*) Es erinnert dies lebhaft an die römische Sitte (Rossbach p. 339), wo das Gefolge nach der domum deductio um die Dornenfackel stritt, welche dem Zuge vorausgeleuchtet hatte, weil sich daran der Glaube knüpfte, dafs die, welche sie erlangten, längeres Leben hätten.

[Noch specieller jedenfalls pafst der Wettstreit in der Eifel um die Bänder der beiden Sträufse des Brautpaares Schmitz p. 58, und der „Bänderlauf" um die Bänder, welche die Braut getragen ibid. p. 62, sowie der Kampf um das Käppchen der Braut Kuhn Westphäl. Sagen 2, 38. d. H.]

**) Dies die bei Kauç. durchweg gebräuchliche Form für kampila, Crinum (Amaryllacee), s. Böhtlingk-Roth s. v. d. H.

11. Mit dem Verse 2, 15 läſst er sie sich feststellen [d. i. auf dem Wagen festsetzen].

77. Die Fahrt in die neue Heimath, und Ankunft daselbst.

1. sukiñçukaṃ 1, 61 rukmaprastaraṇam 2, 30 iti yânam ârohayaty | 2. e 'mam panthâm 2, 8 brahmâ 'param 1, 64 ity agrato brahmâ prapadyate | 3. mâ vidann 2, 11 anṛiksharâ 1, 34 adhvânam ity uktaṃ | 4. ye 'dam pûrveti 2, 74 tenâ 'nyasyâm ûḍhâyâṃ vâdhûyasya daçâṃ catushpathe dakshiṇair abhitishṭhati, sa ced ubhayoḥ çubhakâmo bhavati sûryâyai devebhya 2, 46 ity etâm ṛicaṃ japet, samṛichata(ḥ) svapatho nâ 'vayâtaḥ*) suçîmakâmâv**) ubhe 'bhirâjâv***) ubhe suprajasâv ity atikramayato 'ntarâ brahmâṇaṃ | 5. ya ṛite cid abhiçrisha 2, 47 iti yânaṃ samprokshya vinishkârayati | 6. sâ mandasâneti 2, 6 tîrthe loshṭam pravidhyatî | 7. 'daṃ su ma 2, 9 iti mahâvṛiksheshu japati | 8. sumaṅgalîr 2, 28 iti vadhvîkshîn****) prati japati | 9. yâ oshadhaya 2, 7 iti mantrokteshu | 10. ye pitara 2, 73 iti çmaçâneshu | 11. pra budhyasveti 2, 75 suptâm prabodhayet | 12. saṃkâçayâmîti 2, 12 gṛihasaṃkâçe japaty | 13. ud va ûrmir 2, 16 iti yânaṃ samprokshya vimocayaty | 14. uttishṭhe 'ta 2, 19 iti patnî çâlaṃ samprokshati | 15. syonam 1, 47 iti dakshiṇato valî-

---

*) ° mṛichata svapatho (çvapatho sec. m.) 'navayaṃtaḥ; ob die Aenderung des letzten Wortes das Richtige getroffen hat, wird davon abhängen, ob ich mir das rechte Bild von dem Vorgang gemacht habe und das muſs ich allerdings dahingestellt sein lassen.

**) statt des Mascul. erwartet man das Feminin!! d. H.

***) statt 'bhirâjâv, dessen a nach dem dualen e von ubhe nicht gut eingezogen werden kann, möchte etwa, im Anschluſs an 2, 74., virâjâv zu lesen sein? d. H.

****) ? vadhvaikshî sec. m. vadhvîkshî pr. m. — vadhvîkshîn statt vadhvîkshiṇaḥ, vl. die îkshakân Gobh. 2, 2, 13 Âçv. 1, 8, 6.

kânâṃ*) çakṛitpiṇḍe 'çmânaṃ nidadhâti, tasyopari madhyamapalâçe sarpishi catvâri dûrvâgrâṇi, tam âtishṭhe 'ty 1, 47b âsthâpya sumañgalî prataraṇîr**) 2, 26 iha priyam 1, 21 mâ hiṅsishṭam 1, 63 brahmâ 'param 1, 64 ity ṛicam***) prapâdayati | 16. suhṛit pûrṇakaṅsena pratipâdayaty | 17. aghoracakshur 2, 17 ity agniṃ trish pariṇayati | 18. yadâ gârhapatyaṃ 2, 20 sûryâyai devebhya 2, 46 iti mantroktebhyo namaskurvatîm anumantrayate ||

1. Er läfst sie den Wagen besteigen, indem er sagt: „Den schönglänzenden Wagen, den allgestaltigen, goldfarbenen, wohlgedeckten, mit schönen Rädern versehenen, o Sûryâ, besteige; mache den Wagen für den Gatten heilbringend und zu einer Stätte der Unvergänglichkeit“ 1, 61., und „Den mit glänzender Decke bedeckten, alle Gestalten tragenden Wagen bestieg Sûryâ, die Tochter des Savitṛi, zu grofsem Heil“ 2, 30.

2. Der Brahman geht****) voran mit den beiden Versen: „Diesen Pfad, den schön zu begehenden, wollen wir betreten, der Heil bringt, auf welchem der Heldenmüthige nicht verletzt wird, auf welchem man die Schätze der anderen findet“ 2, 8. „Gebet möge damit verbunden werden vor- und nachher, aufsen und innen, Gebet überall; die unbezwingbare Götterstadt erreichend, herrsche im Bereich des Gatten glücklich und heilbringend“ 1, 64.

3. Mit dem Verse: „Nicht mögen Räuber, die [am Wege] lagern, die Gatten finden, mögen sie beide mit

*) so hs. Vgl. 75, 2.

**) prataraṇîḥ ist eine ältere Lesart, als der Text selbst (pratarâṇî) bietet. d. H.

***) sic! ob iti pratyṛicam? oder ity anvṛicam?

****) prapadyate, wörtlich: geht hinein, tritt ein: entweder yânam, in den Wagen, was aber wohl nicht pafst, oder panthâm, in den Weg. d. H.

Glück schlimme Wege vermeiden, die Unholdinnen mögen sich fern halten" 2, 11 und mit 1, 34 (betritt er) den Weg *): so ist bereits gesagt worden (vgl. 75, 3).

4. Wenn von ihm eine Andre fortgefahren worden ist **), so tritt er nach Süden ***) zu auf einem Kreuzweg auf den Zipfel des Brautkleides und sagt dabei den Vers: „Die zuerst gegürtet herbeikam, die mögen sie, nachdem ihr Nachkommenschaft und Reichthum [durch die Weihe] verliehen ist, führen auf dem Wege des Nichtgeschehenen (d. h. sie möge zurückgebracht und die Sache dann als ungeschehen betrachtet werden?); siegreich überstrahlte diese sie" 2, 74. Wenn er nach der Schönheit Beider strebt, so sagt er den Vers: „Der Sûryâ, den Göttern, dem Mitra und Varuṇa, [den höchsten Wesen] die die Schöpfung erkannt haben, denen sei hier Verehrung" 2, 46. Und während er die Worte sagt: „Beide treffen sie zusammen ****) und weichen nicht von ihrem Weg †), Beide (Dual. Fem.)

---

*) ? der Construction nach sollte adhvânam Anfang eines Verses sein, der schon früher von Kauç. behandelt worden wäre. Ich kenne aber kein dgl. pratîka. d. H.

**) Woher diese Verwechselung rühren mag, ist aus den vorliegenden Worten nicht ersichtlich. Ob der Zug auch, wie bei den Römern, des Abends vor sich ging und der Bräutigam da zuweilen von seinen Genossen mystificirt wurde durch Unterschiebung einer Anderen?

[„Im Hannoverschen tanzen am Hochzeitabend die Frauen um die Braut herum, während die Lichter hinausgetragen werden. Aus diesem Kreise mufs sie nun vom Bräutigam herausgegriffen werden: packt er eine falsche, so fehlt es natürlich nicht an Gelächter". Ebenso in Siebenbürgen. In Schweden wird dem Bräutigam zuerst ein altes Mütterchen vorgeführt, ebenso im polnischen Oberschlesien, und bei Saarlouis: s. Mätz p. 82. Weinhold p. 252. Wolf's Zeitschrift 1, 397. d. H.]

***) dakshiṇais wie nicais, uccais?

****) samṛichataḥ könnte auch als Abl. Sg. Prt. Praes. zu fassen sein: „sie weichen Beide nicht von ihrem zusammentreffenden Wege". d.H.

†) aber das von Haas ausgelassene suçimakâmâv ist Masculinum! was freilich gar nicht herpafst: ob etwa ° kâyyâv zu lesen? = „holden Leibes". Zu suçîma vgl. oben p. 362. 388-9. d. H.

ringsum herrschend und Beide herrliche Nachkommenschaft versprechend“ lassen (die beiden Frauen) den Brahman zwischen sich durchgehen.

5. Den Wagen [mit dem ein Unglück passirt ist] stellt er, nachdem er ihn besprengt hat, wieder her mit dem Vers 2, 47.

6. Bei einer Furth (ankommend) wirft er eine Erdscholle hinein mit dem Verse: „Freudig und frohen Herzens gieb du den Schatz, den Alles vermögenden, ruhmreichen; macht gangbar den Weg und wohlgeschützt, o Açvin, und vertreibt die Mifsgunst des Schicksals, die standhaft unser an den Wegen harrt“ 2, 6.

7. Bei grofsen Bäumen murmelt er: „Hört mich hier wohl, ihr Menschen, durch welchen Segensspruch die Gatten Glück erreichen. Die Gandharven und göttlichen Apsarasen, welche in diesen Bäumen *) verweilen, die mögen diesem Weibe zum Heile gereichen und nicht den Umzug stören“ 2, 9.

8. Zu den Leuten, welche die Braut zu sehen kommen, sagt er: „Vom Glücke strahlend ist dieses Weib, kommt herzu und seht sie; Glück bringend nehmt das Unglück mit euch fort“ 2, 28.

9. Den Vers 2, 7: „Alle Kräuter, Flüsse, Felder und Wälder mögen dich, die du dem Gatten Nachkommenschaft bringst, vor Schaden bewahren“ spricht er, je nachdem sie bei einem der darin genannten Gegenstände vorbeikommen.

10. An einer Leichenstätte sagt er: „Die pitṛi, die herbeikamen zum Zug, die Braut zu sehen, die mögen ihr mit ihrem Gatten das Glück der Nachkommenschaft verleihn“ 2, 72.

---

*) Anders oben pag. 205. d. H.

11. Wenn sie einschläft weckt er sie mit dem Spruch: „Erwache, stets wachend und munter, zur Erreichung eines Alters von 100 Jahren; gehe ein in's Haus, damit du da Herrin seist; hohes Alter möge dir Savitṛi verleihen" 2, 75.

12. Wenn das Haus sichtbar wird, sagt er: „Ich zeige den Aufzug dem Hause mit Gebet und mit mildem, freundlichem Auge; was festgebunden und allgestaltig ist, das möge Savitṛi uns zum Heile wenden" 2, 12.

13. Dann spannt er aus, nachdem er den Wagen besprengt hat, mit dem (hierzu sehr wenig passenden) Verse: „Möge die Welle die Stützen des Wagens in die Höhe schlagen und das Geschirr loslassen (d. h. den Wagen nicht ins Wasser ziehn); nicht mögen die nicht beschädigenden, sündlosen Stiere ins Unglück gerathen" 2, 16.

14. Die Gattin besprengt dann den Hof*), indem sie sagt: „Hebe dich weg von hier. Was wünschend kamst du hierher? Ich treibe dich weg, dir überlegen, vom Hause. Entferne dich, o Nirṛiti, die du Unheilvolles wünschend hierher kamst; fliehe weg, o Arâti; nicht sollst du hier ruhn" 2, 19.

15. Südlich von den Strohfackeln (?) setzt er auf ein Häufchen Dünger**) einen Stein nieder, indem er sagt: „Den heilbringenden festen Stein halte ich dir, der Gattinn, im Schoofse der göttlichen Erde" 1, 47 a; auf diesen (Stein) legt er dann vier Grashalmspitzen, in die Opferbutter auf dem in dessen Mitte sich befindenden Blatte, und läfst nunmehr (die Braut) darauf steigen, mit den

*) çâlăm ist wohl als abgeleitetes Adjectiv (oxyt.) von çâlâ (paroxyt.) zu fassen; vgl. Çatap. 1, 1, 2, 5. 6, 8, 1, 1. = zur çâlâ gehörig, bei ihr, in ihr befindlich. d. H.

**) s. oben pag. 371. d. H.

Worten „Den betritt, liebliche, glänzende! langes Alter möge dir Savitṛi bereiten" 1, 47 b. Darauf läſst er sie (in das Haus) eintreten, mit den Versen: „Eine glückbringende Beschützerin für das Hauswesen, heilvoll für den Gatten, segensreich für den Schwiegervater und Glück verleihend der Schwiegermutter sollst du dieses Haus betreten" 2, 26. „Alles Erwünschte gelinge dir hier zum Besten deiner Nachkommenschaft; wache in diesem Hause für die häusliche Ordnung, vermische dich hier mit dem Gatten, freudig mögest du dein Besitzthum ansprechen" 1, 21. „Nicht mögen die beiden von den Göttern geweihten Säulen das Mädchen auf dem Wege verletzen; heilvoll wollen wir die Schwelle des Hauses und den Pfad des Weibes machen" 1, 63. „Gebet möge damit verbunden sein vor- und nachher, auſsen und innen, Gebet überall; die unbezwingbare Götterstadt erreichend, herrsche im Bereich des Gatten, glücklich und heilvoll" 1, 64.

16. Ein Freund empfängt (sie) mit einer vollen Schaale und führt (sie) dreimal ums Feuer*), indem er sagt: „Milden Auges, dem Gatten nicht schadend, heilvoll, kräftig und das Hauswesen gut leitend, heldenmüthige Söhne zeugend, den Schwägern ergeben und wohlgemuth, mögen wir durch dich gedeihen" 2, 17. Dann spricht er sie an mit dem ersten der folgenden Verse, während sie mit dem zweiten den darin genannten Gottheiten Verehrung bringt: „Wenn dieses Weib zuvor ihre Verehrung gebracht dem häuslichen Feuer (d. h. wenn du u. s. w.), dann verneige dich, o Weib, vor Sarasvatî und vor den Pitṛi" 2, 20.

*) „Im Süderlande gilt das uralte dreimalige Führen der Braut um das Heerdfeuer, oder den Kesselhaken" Kuhn westphälische Sagen 2, 38. 37. d. H.

„Der Sûryâ, den Göttern, dem Mitra und Varuṇa“ u. s. w. 2, 46.

78. Die Aufnahme in der neuen Heimath.

1. çarma varmeti 2, 21 rohitacarmâ ’harantaṃ, carma copastṛiṇîthanety 2, 22b upastṛiṇantaṃ, yam balbajam 2, 22a iti balbajaṃ nyasyantam, upastṛiṇîhîty 2, 23 upastṛiṇantaṃ, tad ârohatv 2, 22c ity ârohayati, tatro ’paviçye 2, 23c ’ty upaveçayati | 2. dakshiṇottaram upasthaṃ kurute, sujyaishṭhya 2, 24d iti kalyâṇanâmânam brâhmaṇâyanam upastha upaveçayati, vitishṭhantâm 2, 25 iti pramadanam pramâyotthâpayati | 3. tena bhûtena 6, 78, 1 tubhyam agre 2, 1 çumbhanî 2, 45 agnir janavin mahyaṃ jâyâm imâm adât somo vasuvin ° pûshâ jnâtivin ° indraḥ sahîyân ° adâd, agnaye janavide svâhâ somâya vasuvide svâhâ pûshṇe jnâtivide svâhe ’ndrâya sahîyase svâhe ’ty âgachataḥ, savitâ prasavânâm 5, 24, 1 iti mûrdhnyoḥ *) sampâtân ânayaty udapâtrata uttarâchumbhan[î i]ty 2, 45 añjalyor **) ninayati, tena bhûteneti 6, 78, 1 samaçanaṃ, rasân âçayati ***) sthâlîpâkaṃ ca, yavânâm âjyamiçrâṇâm pûrṇâñjaliṃ juhoti ||

1. Den, der das rothe Fell herbeibringt, redet er an: „Schutz und Obdach bringe diesem Weibe hier, um es un-

---

*) hs. mûrddhnyoḥ (wie durchweg: rddh statt: rdh), also ein Thema mûrdhni oder mûrdhnî: oder ist mûrdhnoḥ direkt herzustellen? d. H.

**) ° tyudapâtra urâṃchumbhaṃnyâṃjalyau erste Hand, uttarâchuṃbhaṃnyâṃjalyor zweite Hand.— [Das î von çumbhanî ist als duales î „apṛikta“, nicht saṃdhifähig: s. indeſs §. 79, 3, wo auch prima manu çumbhaṃny âplutya, statt çumbhanî ity âplutya. d. H.]

***) hs. ° çayataḥ. Diese Emendation stützt sich auf die Vergleichung der anderen Sûtren. Pâr. erzählt bei Gelegenheit des caturthîkarman 1, 11, 3, daſs ein Speiseopfer gekocht und dargebracht wird. Nördlich vom Feuer steht ein udapâtram, in welches der Bräutigam von jeder Darbringung einen Theil gieſst, um dann daraus der Gattinn das Haupt zu besprengen. Zuletzt läſst er sie dann auch vom Speiseopfer essen (prâçayati). Aehnlich Gobh. 2, 5, 3. Nach Âçv. 1, 7, 15 tritt der Priester zu ihnen Beiden und besprengt ihre Häupter aus einem udakumbha [s. oben p. 354. 364. 371.].

ter sie zu breiten; möge sie gebären, o Sinîvâlî, und in der Gunst des Bhaga stehen“ 2, 21. Dann sagt er zu denen, welche das Fell ausbreiten, das Gras auswerfen und darauf verbreiten: „Das Gras, welches ihr hinwerft, und das Fell, welches ihr ausbreitet, das möge dieses Mädchen besteigen, welches mit Nachkommenschaft gesegnet den Gatten nimmt. Breite das Gras aus über das rothe Fell; darauf sitzend möge die Gesegnete dieses Feuer verehren“ 2, 22 u. 23. Mit den Worten: „das möge sie besteigen“ 22c läfst er sie es besteigen, und mit den Worten „darauf sitzend . .“ (23 c) sich darauf setzen.

2. Dann öffnet sie ihren Schoofs nach rechts und links und er setzt ihr einen Brahmaṇaknaben darauf, welcher einen Namen von guter Bedeutung trägt, mit den Worten: „Möge dir ein solcher vorzüglicher Sohn zu Theil werden“ 2, 24. Nachdem sie *) ihre lebhafte Freude darüber zu erkennen gegeben hat, läfst er ihn wieder aufstehen mit dem Verse: „Mögen aus ihrem Schoofs gleichsam als Erzeugerinn die vielfach gestalteten Heerden hervorgehen; glückbringend sitze bei diesem Feuer, und verehre, vereint mit dem Gatten, die Götter hier“ 2, 25.

3. Mit den Sprüchen: tena bhûtena 6, 78, 1**) und: „Dir, o Agni, führten vormals [die Götter] die Sûryâ herum auf dem Wagen; mögest du unseren Männern ein Weib verleihen mit Nachkommenschaft 2, 1. Durch Himmel und Erde, die glänzenden, die in Wohlwollen nahe sind und

---

*) Das Gerundium wäre hier also nicht auf das Subject resp. Object bezüglich, ein Fall der ja in der That in dem sûtra sehr häufig ist (atra lyabâdeçaḥ pûrvakâlatâmâtre, na samânakartṛikatâyâm, pflegt Yâjnikadeva zu sagen). Indessen liefse sich „pramadanam pramâya“ etwa auch auf den Knaben beziehen: „nachdem er Jubel erregt hat“? d. H.

**) S. oben pag. 238. d. H.

grofse Thaten thun, flossen sieben Ströme; die mögen uns von Sünde befreien 2, 45. Agni, der die Menschen kennt*), gab mir dieses Weib; Soma, der die Schätze weifs, Pûshan, der die Verwandten erforscht, Indra, der siegreiche, gab mir dieses Weib. Heil sei diesen Gottheiten allen" treten nun Beide heran [an den Priester], welcher ihnen Beiden aus dem von der Nordseite [des Opferplatzes hergeholten] Wassergefäfs Abgiefsungen [von Opferschmalz] auf das Haupt giefst, wobei der Vers gesagt wird: „Savitṛi ist der Oberherr der Geschöpfe; der möge mich schützen bei diesem Gebet, bei diesen heiligen Handlungen, bei dieser Darbringung, bei dieser Ceremonie, in dieser Andacht, bei dieser Absicht, bei diesem Segen, bei diesem Götteropfer" 5, 24, 1. Mit dem Verse: çumbhanî 2, 45 läfst er ihnen dieselben in die zusammengelegten Hände hinein. Mit dem Vers: tena bhûtena 6, 78, 1 essen Beide gemeinschaftlich, und zwar läfst er sie Flüssiges sowohl, als das Speiseopfer essen**). Darauf opfert er eine gefüllte Doppel-Handvoll Gerstenkörner mit Opferschmalz vermischt ins Feuer.

79. Das Besteigen des torus, die Schlichtung des Haares und das Verschenken des Brauthemdes.

1. sapta maryâdâ 5, 1, 6 iti tisṛiṇâm prâtar âvapate, akshau nâv iti 7, 36, 1 samañjâte***), mahîm û shv iti 7, 6, 2 talpam âlambhayaty âroha talpam 2, 31 ity ârohayati, tatropaviçyety 2, 23c upaveçayati, devâ agra 2, 32 iti saṃveçayaty, abhi tvety 7, 37, 1 abhichâdayati, sam pitarâv 2, 37

*) vgl. Çâñkhây. g. 1, 9, 9.

**) „In der Altmark müssen Bräutigam und Braut von einer aus allem Viehfutter bereiteten Suppe essen, denn sonst, glaubt man, gedeihe das Vieh nicht" Kuhn, Märk. Sagen p. 356. In Siebenbürgen wird ihnen ein Gebäck gereicht, in welches Kuh- und Schweinehaare, Federn und Eierschaalen eingebacken sind, Mätz p. 92. d. H.

***) hs. samâṃjâte.

iti samâveçayatî, 'he 'mâv 2, 64 iti triḥ saṃnudati, madughamaṇim aukshe *) 'panîye 'yaṃ vîrud 1, 34, 1 amo 'ham iti 2, 71 saṃspṛiçato, brahma jajnânam 5, 6, 1 ity añgushṭhena vyacaskaroti | 2. syonâd yoner 2, 43 ity utthâpayati, paridhâpanîyâbhyâm ahatenâ''châdayati, bṛihaspatir 1, 55 iti çashpeṇâ **) 'bhighârya vrîhiyavâbhyâm abhinidhâya darbhapiñjûlyâ sîmantaṃ vicṛitati, çaṇaçakalena pariveshṭya tisro râtrîḥ prati suptâ ''ste | 3. 'nuvâkâbhyâm anvârabdhâbhyâm upadadhîte ***) 'hed asâthety 1, 32 etayâ çulkam apâkṛitya dvâbhyâṃ nivartayatî 'ha mama râdhyatâm atra taveti, yathâ vâ manyante | 4. parâdehîti 1, 25 vâdhûyaṃ dadatam anumantrayate, devair dattam 2, 41 iti pratigṛihṇâty, apâ 'smat tama 2, 48 iti sthâṇâv âsajati, yâvatîḥ kṛityâ 2, 49 iti vrajed, yâ me priyatameti 2, 50 vṛiksham pratichâdayati, çumbhanî 2, 45 ity âplutya ****) ye antâ 2, 51 ity âchâdayati, navaṃ vasâna 2, 44 ity âvrajati | 5. pûrvâ 'paraṃ 1, 23 yatra nâ 'bhigached †) brahmâ 'param 1, 64 iti kuryâd | 6. gaur dakshiṇâ pratîvâho, jîvaṃ rudanti 1, 46 yadîme keçina 2, 59 iti juhoty | 7. esha sûryâvivâho ††) | 8. brahmâ 'param 1, 64 iti brâhmya âvṛitaḥ prâjâpatyâḥ †††) ||

Dieser letzte § ist von Dr. Haas, seiner Dunkelheit und seines Inhalts wegen, ohne Uebersetzung gelassen. Da ich in beiden Beziehungen die betreffenden Skrupel nicht theile, so erachte ich es für angemessen, diesen Defekt selbst, so weit ich es im Stande bin, wie folgt zu ergänzen. d. H.

1. Mit „Sieben Gränzen" 5, 1, 6 (vgl. 76, 6) werfen Beide[1] am Morgen der drei (Nächte?) hinzu[2]. — Mit

---

*) hs. ° maṇiṃ maukshepanî °. — [Zu aukshe s. Ath. 2, 36, 7, oben p. 220. d. H.] **) çishpe ° pr. m.

***) ° dadhîte hedesârthe ° pr. m., dadhîtîhedasâthe sec. m.

****) çumbhaṃny âplutya pr. m. †) nâ 'dhigached pr. m. ††) hs. ° sûryo °.

†††) hs. âvṛitâḥ prâjâpatyăḥ prâjâpatyăḥ. Die Wiederholung des letzten Wortes rührt nur daher, daſs hier der 10. adhyâya, der eben die §§. 75-79 umfaſst, schlieſst.

„Süfs blickend unser Augenpaar“ 7, 36, 1 (oben p. 248) salben sie sich gegenseitig (die Augen). — Mit „Auch die grofse“ 7, 6, 2[3]) läfst er[4]) den torus (talpam) anfassen, und mit „Besteige das Ehebett“ 2, 31 denselben besteigen, mit „Darauf sich setzend“ 2, 23c darauf sitzen, und mit „Zuerst die Gött'r“ 2, 32 sich darauf hinlagern. Mit „Ich umhülle dich“ 7, 37, 1 (s. oben pag. 248) deckt er[5]) zu. Mit „Ihr Eltern mögt“ 2, 37 intromittit (penem maritus)[6]). Mit „Hier uns Beid“ 2, 64 ter compulsat. — Darauf den madughamaṇi[7]) auf das Ochsenfell hin fortwerfend berühren ihn (den maṇi) Beide mit „Dies Kraut hier“ 1, 34, 1 und mit „Und der bin ich“ 2, 71. — Mit „Das brahman ist Anfangs“ 4, 1, 1[8]) pollice[9]) spatium facit.

2. Mit „Aus holdem Vereine“ 2, 43 läfst er (der Brahman das Paar? so nach dem Inhalt des Verses) sich (vom Lager) erheben. — Mit den beiden Versen, welche bei der Umkleidung gebräuchlich sind[10]), umhüllt er (der Brahman das Paar? oder der Mann die Frau?) mit einem neuen Kleide[11]). — Mit „Bṛihaspati war's“ 1, 55 theilt er (der Mann?) vermittelst eines Grashalms den Scheitel (der jungen Frau) ab[12]), nachdem er ihn mit jungem Grase (?çashpeṇa) befeuchtet und Reis und Gerste darauf gelegt. Mit einem Stück Hanf (denselben) umhüllend (damit er fest bleibt?) sitzt sie schlafend drei Nächte hindurch (wohl: sie legt sich nicht beim Schlafen, sondern schläft sitzend, damit sie das Haar nicht wieder in Unordnung bringt?).

3. Mit den angefafsten (d. i. wohl mit den hier bei der Hochzeit verwendeten?) beiden anuvâka (nämlich mit 14, 1 und 2, also unter Recitirung sämmtlicher Verse derselben?) legt er sich (das Feuer?) an (?Subject und Object fehlen! s. oben 75, 2.). — Mit diesem[13]) (Verse) „Hier nur blei-

bet" 1, 32 den (dem Verse nach aus Kühen bestehenden?) Preis (, den er für die Heimgeführte zu zahlen hat? an deren Vater? oder an das Brautgeleite?) abgetheilt habend[14]), läfst er (denselben) durch Zwei (Männer? oder: unter Recitirung von zwei Versen? es sind aber keine angegeben) zurückhalten[15]), indem er sagt „Hier möge mir Gedeihen sein, dort dir"! (wer ist hier angeredet?). Oder wie sie sonst meinen (d. i. wohl, wie sonst es Brauch sein mag).

4. [16]) Mit „Gieb du nun hin" 1, 25 redet er (der Brahman? den jungen Ehemann) an, wenn ihm derselbe das Brauthemd giebt. — Mit „Die Götter" 2, 41 nimmt er es in Empfang: — mit „Fort heb' von uns" 2, 48 heftet er es auf eine Stange: — mit „Alle Zauber" 2, 49 geht er damit fort (nach dem Walde): — mit „Mein ganzer" 2, 50 umhüllt er damit einen Baum: — mit „Himmel und Erd'" 2, 45 wäscht er es: — mit „die Enden" 2, 51 deckt er es um (sich? aber kein Âtmanepadam!): — mit „Frischgekleidet" 2, 44 kehrt er zurück. — 5. Wenn er (den Spruch) „Hin und wieder" 1, 23 nicht versteht, möge er (den Spruch) „Brahman hinten" 1, 64 anwenden[17]). — 6. Ein Ochse ist Opferlohn, ein wieder ziehender[18]). — Mit „Es jauchzen laut" 1, 46 und „Dafs diese" 2, 59 opfert er (der Brahman, beim Empfange?). — 7. Dies ist die Hochzeit der Sûryâ (d. i. nach der Weise der Sûryâ). — 8. „Brahman hinten" heifst es 1, 64: daher sind die (vorstehenden?) mit brahman (Gebet) verbundenen Gebräuche dem Prajâpati geweiht[19]).

Anmerk. 1) Da die hs. das a von akshau nach dem e von âvapate (freilich steht dies Wort am Ende einer Zeile) bewahrt, so vermuthe ich, dafs âvapete (Dual) zu lesen ist. Ist dabei das Âtmanepadam als Reflexivum

zu fassen, also: „sie werfen je auf sich selbst zu"? — 2) Was und wohin zugeworfen wird, steht eben nicht da. Ob etwa pûlyâni, wie 76, 4? — Ebenso ist der Gen. Fem. tisṛiṇâm ohne nähere Bestimmung: ich vermuthe eben, daſs Nächte zu ergänzen ist, und meine, daſs der hier geschilderte Vorgang am Morgen der drei Nächte, welche nach den Bestimmungen der übrigen sûtra als das Minimum der Zeit, während deren das junge Paar noch Enthaltsamkeit zu üben hat, festgesetzt sind, vor sich geht, und zwar wohl noch vor Sonnenaufgang, da ja der Bruch der Keuschheit bei Tage streng verboten ist. — 3) Der Vers lautet: „Auch die groſse Mutter der Pflichtgetreuen, Herrinn der Ordnung wir zum Beistand rufen: | Die hochmächt'ge, weitreich'nde, alterlose festschützende Ewigkeit, die recht lenket": s. auch Vs. 21, 5. Çâṅkh. çr. 2, 2, 15. Die aditi, Ewigkeit, repräsentirt hier die ewige Ordnung und Vorsehung, deren Hülfe bei der Schaffung eines neuen Individuums nicht fehlen darf: vgl. die völlig entsprechende Stellung der sarasvatî bei Pârask. 1, 7, 6 oben p. 357. — 4) Subject und Object, resp. der Accusativ der Person, fehlen. Als ersteres ist wohl der Brahman, als letzteres nicht sowohl das junge Paar, als vielmehr die Neuvermählte allein zu verstehen: die folgenden Verse (2, 31. 23 c. 32) wenigstens sind theils ausschlieſslich an die junge Frau gerichtet, theils nicht in den Mund ihres Mannes, sondern nur in den eines Dritten passend. Die Situation, welche in den Versen vorausgesetzt wird, ist indeſs freilich nicht immer maaſsgebend für die Situation, zu welcher dieselben im Ritual verwendet werden (vergl. z. B. gleich die beiden folgenden Noten). — 5) nämlich doch wohl der Brahman das Paar? Dem Verse nach freilich müſste die

junge Frau ihren Gatten mit ihrem Kleide bedecken. — 6) Dem Verse entsprechend würde die Uebersetzung lauten: (sacerdos virum penem) introducere jubet. Damit wäre denn die Anwesenheit des Priesters während des ganzen Vorganges bedingt. — 7) s. 76, 2. Die Sammlung der Atharvapariçishṭa enthält in 39, 9 eine Sühnceremonie für den Fall, dafs der madughamaṇi verloren gehe (naçyet), oder das bei der Hochzeit angezündete (vivâhajaḥ) Feuer verlösche, was beides gleich unheilvoll für das Ehepaar (dampatyos) ist. An Stelle des mad. ist dann ein pûtudârumaṇi (pût. = pîtudâru, devadâru) an den Finger zu binden, oder, bei Ermangelung dessen, Gerstenkörner (yavam, wohl collectivisch?), unter Recitirung der mantrâḥ mâdughâḥ etc. — 8) „Das brahman ist Anfangs, zuerst, entstanden, drauf hat es der strahlende Seh'r entfaltet, | die untersten, obersten seiner Gränzen, des Sei'nden Schoofs und des Nichtsei'nden öffnend". vena, der Seher (vgl. zend. vaên, hier wohl Name der Sonne?), steht also neben dem brahman, dem Wachsthum (√barh) d. i. der als Substrat des Wachsens dienenden Urmaterie, resp. Urkraft, als schöpferisches Princip, welches die einzelnen Evolutionen aus jenem leitet und ordnet (wie in den Brâhmaṇa der prajâpati resp. hiraṇyagarbha). — 9) Ist hier añgushṭha, Daumen, etwa Name der mentula? vgl. añguli bei BR. im Sanskrit-Wört. und δακτυλος. — 10) Damit sind wohl (vgl. 76, 2) die beiden Verse 1, 45. 53 gemeint? Anders Kauç. 54: athainam ahatena vasanena paridhâpayati paridhatteti dvâbhyâm (2, 13, 2. 3); diese beiden Verse wollen aber zu unsrer Situation nicht besonders passen, obschon sie in der That sonst die solenne Formel zu sein scheinen (vgl. 19, 24, 4-6): sie lauten: „Umhüllet ihn, hüllt ihn uns ein mit Glanzkraft! Durch's Alter

erst sterb' er, macht ihn langlebend | Bṛihaspati hat dies Gewand dem Soma, dem König, gegeben, dafs d'rein sich hüll' er." || „Dies Kleid nun hast umgethan du zum Wohlsein! Schütz' nun auch vor Hexenwerk unsre Färsen! | so lebe du hundert vielartige Herbste, und hülle dich ein in Gedeihn des Reichthums." || Gobh. 2, 1, 18 hat zu dem ersten dieser Verse die Variante vâsasâ (statt varcasâ), durch die er dem hiesigen Zwecke sich mehr anpafst, und giebt statt des zweiten derselben den Vers 1, 45 an. — 11) „Sitte war ferner, dem Bräutigam am andern Morgen, neue Kleider vor das Bett zu legen" Weinhold p. 269. Da hier der Verse zwei sind, so handelt es sich hier wohl in der That um neue Kleider, Hemden für beide Brautleute. — 12) sîmantam vicṛitati, eig. löst den Scheitel, breitet ihn auseinander. Nach den übrigen gṛihyasûtra gehört das Schlichten des Scheitels sîmantakaraṇam, sîmantonnayanam nicht zum Hochzeitsceremoniell, sondern findet erst nach eingetretener Schwangerschaft statt, und zwar bei der ersten Schwangerschaft erst im vierten, sechsten, siebenten oder achten Monat derselben (bei einer folgenden zu beliebiger Zeit). Das Ritual dabei ist ein sehr feierliches und wird dazu insbesondere stets jener Stachel (çalalî) vom Stachelschwein verwendet, den wir oben p. 307 (bei Çâñkh. 1, 12, 6) unter den Geschenken des Bräutigams aufgeführt sahen, und der etwa der hasta caelibaris der Römer entspricht. Die Vergleichung mit der römischen und deutschen Sitte führt nun aber wohl mit Bestimmtheit darauf hin, dafs Kauçika uns die ältere Sitte überliefert, wenn er die Schlichtung des Haares eben noch zum Hochzeitsritual rechnet. Die Jungfrau liefs das Haar fliegen (, ähnlich die auf die Freite ziehenden Brautwerber, s. oben p. 237), die feste Schlichtung desselben war das Zeichen

der verheiratheten Frau, die es überdem mit einem Netz, Band oder Schleier (kumba, kurîra, opaça, tirîṭa) s. oben pag. 246. 255 verhüllte. Bei den Römern fand die Scheitelung und die Bedeckung mit dem rothen Kopftuch (flammeum) sogar schon am Tage vor der Hochzeit statt (Rossbach pag. 274. 280 ff.). Bei den Deutschen aber (ganz wie hier bei Kauçika) am andern Morgen nach der Brautnacht („sie schürzte das jungfräulich lose Haar zusammen und legte die Frauenbinde um die Stirn“ Weinhold pag. 269. 270): daher noch jetzt unser Ausdruck „unter die Haube kommen“. In der That sind auch noch anderweitige Zeugnisse dafür da, dafs auch bei den Indern die neue Ordnung des Haares bereits zu dem Hochzeits-Ritual gehörte. So vor Allem der von Kauçika hier herangezogene Vers 1, 55: sodann aber haben wir schon einmal bei Kauçika, in 76, 2 nämlich, und zwar ebenso wie hier nach Umhüllung der Braut mit einem neuen Gewande (nach dem Brautbade nämlich) die Kämmung ihres Haares mit einem aus ishîkâ-Halmen gefertigten Kamme — „hundertzähnig“ wird er auch in dem dazugehörigen Verse genannt — erwähnt gefunden. Bei Çâṅkh. 1, 16, 6 wird wenigstens eine Berührung der Haarenden (keçânta, vom Schol. durch alakânta, Lockenenden erklärt) angeführt, und Âçval. 1, 7, 13 spricht direkt von einer Lösung zweier çikhâ (Locken?), und Durchflechtung der beiden keçapaksha mit Wolle, womit bereits Haas die vittae laneae der Römer verglichen hat (s. auch Weinhold p. 253 „im Norden trugen in alter Zeit die Bräute das Haar hoch aufgebunden und mit Bändern umwickelt“). — 13) Diese Bezeichnung eines einzelnen Verses durch etayâ ist bei Kauç. ungebräuchlich, iti allein ist das gewöhnliche: ob etwa hier ein beabsichtigter

Gegensatz zu anuvâkâbhyâm (oder zu dvâbhyâm?) Veranlassung sein mag? Vergl. das über etena sûktena in meiner Abhandlung über Omina p. 361. 362 Bemerkte. — 14) Zu √ kar + apâ in der praegnanten Bedeutung: die als Opferlohn (dakshiṇâ) bestimmten Kühe aus der Heerde abtheilen s. Pañcav. 17, 11, 2. Kâty. 22, 5, 15. 17: sonst auch speciell von dem Forttreiben der Kälber von den Mutterkühen Çatap. 1, 7, 1, 1. 2, 5, 3, 4. 11, 1, 4, 1. — 15) Er schickt sie also doch nicht ab!? dies ist, wie der ganze Abschnitt, ziemlich räthselhaft. Oder kann nivartayati heifsen „er läfst sie abgehen", schickt sie fort, seinem Schwiegervater zu? çulka ist nämlich nicht blofs der praegnante Name für die Morgengabe, welche die junge Frau von ihrem Manne erhält, sondern auch ganz speciell (Manu 9, 100) für das „money given to the parents of the bride" (Wilson). Es liegt hier somit ein anderweitiges direktes Zeugnifs für den Brautkauf vor, vergl. das oben p. 343 zu Çâñkh. 1, 14, 13. 16. Pâr. 1, 9, 5 Bemerkte, so wie Kâṭh. 36, 5: „anṛitam eshâ karoti yâ patyuḥ krîtâ satyathâ 'nyaiç carati: die begeht Unrecht, die von ihrem Manne gekauft seiend, dann noch mit andern Männern verkehrt." Rossbach p. 205. — Das Verbum nivartayati könnte übrigens noch auf eine ganz andere Erklärung bringen: dasselbe hat nämlich u. A. im Veda auch eine ganz praegnante Beziehung zum Haar, bedeutet zwar nicht direkt die Haare abschneiden, wie es Mahîdh. zu Vs. 3, 63 (vgl. Kâty. 5, 2, 17) erklärt, wohl aber dieselben beschneiden, kürzen: so Çatap. 5, 5, 3, 6 „sa vai ny eva vartayate (hier freilich Âtmanep. weil eben reflexiv., s. aber Vs. 3, 63, wo Parasmaip.) keçân, na vapate" (Sâyaṇa: nikṛinted eva, na vapet | vapanaṃ nâma muṇḍanam, tan na kuryât |

nivartanaṃ kartanam, tat kuryât). Man könnte nun statt çulkam etwa çulbam (= rajju, Strick, Band) lesen und darunter jenes Hanfstück (çaṇaçakala) verstehen, mit welchem nach 2 der Scheitel (sîmanta) der jungen Frau umhüllt wird. Nach Beseitigung desselben nach Verlauf der drei Nächte fände eine Beschneidung der Haare statt? Es ist nun aber freilich von einer solchen theils sonst nicht weiter (bis etwa auf Âçval. 1, 7, 13?) die Rede, theils stimmt der Inhalt des Verses 1, 32 in keiner Weise zu einer dgl. Deutung, ebenso wenig wie der andere Spruch: iha mama°.— Es ist endlich noch eine dritte Möglichkeit wenigstens zu erwähnen: nivṛittadakshiṇâ ist nämlich der technische Ausdruck für einen Opferlohn, der nicht angenommen worden ist, sondern zurückkehrt. Einen solchen darf nach Çatap. 3, 5, 1, 25 der Geber weder selbst zurücknehmen noch einem Andern geben, aus welchem Dilemma er sich dadurch retten mag, dafs er ihn einem seiner Verwandten, der in schlechtem Rufe steht (? yo 'syâ 'pi pâpa iva samânabandhuḥ syât) übergiebt. Aber auch diese Bedeutung von √ vṛit+ni schlägt hier für die vorliegende Causalform schwerlich ein. — 16. Fast dasselbe Ceremoniell, nur nicht so speciell, hatten wir schon 76, 1 in Bezug auf das Laken, mit welchem die Braut nach dem Brautbade abgetrocknet wurde. — 17) Dies ist wohl eine nachträgliche Bemerkung zu 75, 2, wo die Anwendung des Spruches 1, 23 gefordert wird. — Vorkehrungen für den Fall, dafs etwa der betreffende Priester einen Spruch oder sonstige Ceremonie nicht kenne, finden sich mehrfach im Ritual. So Çâṅkh. 1, 17, 18 anadhigachaṅs (alabhamânaḥ) taddevate namrâbhyâṃ yajet „falls er (in den dâçatayî d. i. im Ṛik) nicht zwei ṛic kennt, die der betreffenden Gottheit geweiht sind,

opfere er mit den beiden namra-Sprüchen": — und ibid. 5 upasṛishṭâsu devatâsv anadhigachaṅs tallinge daivatena tushyet „falls er für Gottheiten, die mit einem Zunamen versehen sind, kein passendes Verspaar für die yâjyânuvâkye findet, beruhige er sich mit solchen Versen, die den bloſsen Namen der Gottheit enthalten": — ähnlich im Çat. 1, 8, 2, 4 (vergl. Kâty. 3, 5, 3) tad etad dhotuḥ karma, sa yadi manyeta na hotâ vedety api svayam eva yajamâno 'numantrayeta: — ebenso Çatap. 4, 6, 9, 18 (Kâty. 12, 4, 18) yadi hotâ na vidyâd gṛihapatir vyâcakshîta. Bei Kâty. 17, 9, 15 (yajushmatîç ca jânan). 18, 6, 7 (jânan brâhmaṇoktâ juhuyâd vâ, vgl. Çat. 9, 4, 2, 27) ist die betreffende Ceremonie von vorn herein beliebig nur für den Fall berechnet, daſs der Priester sie etwa kennen sollte: nach dem Schol. sind damit Stücke gemeint, die einer andern çâkhâ angehören. Ebenso Pârask. 1, 5, 7 jayâbhyâtânâṅç ca jânan. Der Umstand aber, der hier vorliegt, daſs einem Spruch ein anderer substituirt wird, für den Fall daſs der Betreffende ihn nicht verstünde, ist mir sonst noch nicht vorgekommen, und ist bemerkenswerth genug: gegenüber dem Verse 1, 64 mit seinen einfachen Wiederholungen kann 1, 23 in der That wohl als ein schwieriger Vers gelten, obschon die darin enthaltene Metapher (Sonne und Mond als zwei Knäblein) nicht gerade besonders dunkel ist: zur Wahl von 1, 64 als Ersatz dafür mag wohl die Gleichheit des zweiten Wortes beigetragen haben. Im Uebrigen vgl. zu dieser Concession an die Ignoranz das im 2. Theile meiner Abh. über die naksh. p. 296 in Bezug auf einen ähnlichen Fall Bemerkte. — 18) pratîvâhaḥ, ob etwa „einer der als Seitenzugthier angespannt wird"? vgl. prashṭi Seitenpferd, prashṭivâhin Dreigespann, Pañc. 16, 13, 12 (wo aber mit shṭh!). —

19) Dieser Schlufspassus ist dunkel: brâhmyaḥ etwa mit „für die Brâhmaṇen bestimmt“ zu übersetzen, ist schwerlich erlaubt, entspricht auch nicht entfernt dem Sinne des angeführten Verses 1, 64. — Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, ist in der That ein sehr passender Schutzgott für das Hochzeits-Ritual, vgl. S. 43. Seine Gleichsetzung mit bráhman (neutrum, sei es das erhebende, stärkende Gebet, heilige Werk, sei es das allem Wachsthum zu Grunde liegende Absolute) ist in den Brâhmaṇa eine sehr beliebte: vgl. z. B. Çat. 13, 6, 2, 8 bráhma vaí prajā́patir, brâhmó hí prajā́patiḥ: (obschon daneben auch die Trennung Beider festgehalten wird, z. B. Çat. 14, 7, 2, 5 brâhmáṃ vâ prâjâpatyáṃ vâ daívaṃ vâ). — Das Wort âvṛit, wiederkehrender Hergang, hat sonst im Sûtra-Styl speciell die Aufgabe, diejenigen Verrichtungen zu bezeichnen, welche nicht von Sprüchen begleitet sind, vgl. âvṛitaiva kumâryai Âçv. g. 1, 16. 17. schol. zu Kâty. 2, 2, 4 (âvṛichabdaḥ samastam amantrakaṃ vidhim âha). 16, 7, 6 (âvṛidgrahaṇam mantranivṛittyartham. 26, 6, 20 (âvṛichabdena homamâtrâvṛid evocyate). Im Çatap. 6, 2, 1, 39 steht âvṛit „Hergang“ gegenüber von brâhmaṇam „symbolische Bedeutung“.

Zum Schlufs folge hier eine übersichtliche Gruppirung derjenigen Punkte, bei denen der indische Brauch mit den Bräuchen der stammverwandten Völker zusammenstimmt, somit bereits in der indogermanischen Zeit zu wurzeln scheint.

Auspressen der Brustwarzen beim neugebornen Kinde p. 252. — Incubones p. 252 ff. — Liebesorakel p. 221. — Liebeszauber, Sudzauber p. 242-3. 245. — Werbung durch in das

Brauthaus abgesandte Werber p. 181. 236. 276. 288. 291 ff. 380. — Brautproben p. 288-91. — Passende Jahreszeit (Herbst, Winter) für die Hochzeit, nicht bei abnehmendem Monde p. 296-7. — Hänseln und Prügeln des Bräutigams p. 300. 301. — Geschenke des Bräutigams an die Braut p. 299. 306 ff. — Selbstgesponnenes Hemde, Geschenk der Braut an den Bräutigam p. 213. — Brautkauf p. 284. 343. 407. — Brautbad p. 198. 278 (292). 294 ff. 304. 381-2. — Entsühnung des weiblichen Körpers p. 187. 251. 330. 338. 374. — Verleidung von Hexenwerk p. 345. — Schwarzrothes Halsband, rothe Brautseide p. 308. — Gürtel, Knoten, Schleife, resp. deren Lösung p. 214. 278. 319. 385-6. 389-90. — Ordnung des Haares p. 202. 215-6. 278. 279. 385. 405-6. — Wollene Binden, Flechten am Haare p. 278. 319-20. 406. — Zusammenbinden des Brautpaars p. 311. 12. — dextrarum iunctio p. 312. Ergreifen der Hand der Braut p. 201. 277. 317. 388. — Umwandeln von links nach rechts p. 221. — Betreten des Steines p. 201. 318. 383. 387-8. — Herumführen um das Feuer p. 191. 318. 388. 396. — Opfern gerösteter Körner p. 318. — Niedersitzen auf dem (rothen) Fell p. 207. 208. 221. 324. 329. 398. — Sieben Schritte p. 320-21. 388-9. — Brauttrunk p. 326. 338. — Wettkampf um die Bänder der Braut p. 384. 390. — Tanz p. 214. 294-5. — Festschmaus p. 326. — Drei Nächte Enthaltsamkeit p. 325 ff. 330-1. 359-60. — Heben der Braut p. 324. — Fahrt in die neue Heimath p. 181 ff. 277. 327. 346 (Abends?) — Mystifikation des Bräutigams durch Unterschiebung einer andern Frau p. 393. — Feuer an der Spitze des Zuges p. 367. — Durchziehn der Braut durch das Joch resp. die Wagenleiter p. 199. (383. 387). — In den Empfangssprüchen die alte formula solemnis dvipade catushpade p. 192. — Die Braut zuerst auf den Hof zum Mist geführt p. 371. 395. — Uebertritt über die Schwelle p. 203.

396. — Empfang aqua et igni p. 207. 365. — Herumführen um das Feuer p. 396 und Opfer darein p. 329. 396. — ubi tu Gaius ibi ego Gaia p. 216. — Zusammenbinden des Brautpaars p. 311. — Erste Mahlzeit in der neuen Heimath p. 330. 399. — Beschreiten des Brautbettes vor Zeugen p. 209. 278. 401. 404. — Neue Kleider (Hemden) am andern Morgen p. 212. 213. 405. — Priester und Brautwerber bekommen das Brauthemd resp. ein Tuch p. 189. 190. 211. 215. 275. 384. 402. — Definitive Aenderung der Haartracht der jungen Frau p. 405. 406. — Kopftuch p. 406.

Die Pâli-Legende von der Entstehung des Sâkya- und Koliya-Geschlechtes.

Das nachfolgende Stück aus Buddhaghosa's Commentar zum Suttanipâta (dem fünften Abschnitt des Khuddanikâya), welches seines historisch-chronologischen Inhaltes wegen von Interesse ist, verdanke ich der Güte des hochverdienten Herausgebers des Dhammapadam, Herrn V. Fausböll. Er sandte mir dasselbe bereits vor 3 Jahren aus London, wo er sich behufs seiner Ausgabe der Jâtaka gerade aufhielt, für die Indischen Studien zu. Da damals gerade kein neues Heft derselben in nächster Aussicht stand, theilte ich es zunächst in den Monatsberichten der Kön. Ac. der Wiss. (1859 p. 328-346) mit. Indem ich es nunmehr an der Stelle, für die es ursprünglich bestimmt war, wiederhole, füge ich zugleich noch die sich unmittelbar daran anschliefsende Legende von der Bekehrung der 500 Sâkya- und Koliya-Krieger hinzu. — Die

Abschrift ist aus einem Kopenhagener Codex (C), der mit ceylonesischer Schrift geschrieben ist (no. 19 des Catal.), gemacht, und dann mit einem Londoner Codex (B) in der Bibliothek der asiatischen Gesellschaft, der in birmanischer Schrift den Suttanipâta ebenfalls nebst Commentar enthält, collationirt worden. Der erste Theil der Legende, der von der Entstehung des Sâkya-Geschlechts handelt, ist bereits mehrfach bekannt, und zwar sowohl nach den Berichten der südlichen, wie der nördlichen Buddhisten: aus den Pâli-Quellen nämlich durch Turnour, in seiner Einleitung zum Mahâvaṅsa p. 35. 36, und in seiner Abhandlung über den Dîpavaṅsa in J. As. Soc. Beng. November 1838 7, 925, so wie durch Hardy im Manual of Buddhism p. 126-133: und aus den tibetischen Quellen durch Csoma Körösi im Journal of the As. Soc. of Bengal August 1833 2, 385 ff. (danach im Foe Koue Ki p. 214) und durch Schiefner tibet. Lebensbeschreibung des Buddha Çâkyamuni p. 2. Den zweiten Theil, der von der Entstehung der Koliya handelt, kennen wir aus Hardy Manual p. 134-7: den dritten Theil, nämlich den Streit zwischen den Sâkya und Koliya aus ibid. p. 307 und aus Fausböll's Dhammapadam p. 351: den Schlufs endlich, die Bekehrung der Sâkya und Koliya-Krieger aus Hardy p. 138-9. Die Vergleichung dieser zum Theil sehr schwülstigen Berichte mit dem so einfachen, schlichten Originaltext, dem ich eine möglichst wörtliche Uebersetzung anschliefse, ist höchst instruktiv. — Aus Fausböll's damaligem Briefe sind folgende Mittheilungen noch immer von Wichtigkeit*): „Ich habe leider hier nicht so viele Pâli-Bücher gefunden, wie ich gehofft

*) vgl. jetzt noch seine weiteren Angaben hierüber in seinem vor Kurzem erschienenen höchst dankenswerthen Schriftchen: Five Jâtakas Copenh. 1861.

hatte, und beklage namentlich, dafs ich von dem Commentar zu den Jâtaka nur Mahânâradakassapajâtaka (56, 7) im British Museum und den zweiten bis fünften nipâta im East India House gefunden habe. Meine Hoffnung steht nun nach Paris, wo sich vielleicht ein vollständiges Exemplar davon findet, oder wenigstens Stücke davon, da Burnouf's Nachlassenschaft mehrere Jâtaka enthält. Sollte ich ihn auch da nicht vollständig erhalten, so müfste ich noch nach Ceylon und Siam gehen, da dieses Werk mir von der ganzen Pâli-Literatur das interessanteste erscheint, wie es auch das umfangreichste ist. Es ist das Hauptwerk der Seelenwanderungslehre, enthält Vielerlei von historisch-chronologischer Wichtigkeit, und ist von besonderer Bedeutung für die mittelalterliche und neuere Volksliteratur; auch giebt es darin manche Stücke von hoher poetischer Schönheit. — Suttanipâta, welches Werk in mehreren Hinsicht über dem Dhammapadam steht, hoffe ich nach den beiden Handschriften leidlich genug herausgeben zu können. — Ich habe hier zuerst Turnour's und Gogerly's Abhandlungen gesehen, die in Kopenhagen nicht zu haben sind, Gogerly's vielleicht überhaupt nicht, aufser in London. Es wäre höchst wünschenswerth, sie separat herausgegeben zu sehen. Möchte doch Gogerly (der noch in Ceylon lebt) sich zu einer Sammlung seiner verschiedenen Abhandlungen über Buddhismus entschliefsen, und zugleich die von Turnour damit verbinden. Diese beiden Männer sind durch ihre Kenntnifs des Pâli in der That höchst ausgezeichnet. — Mein Freund Trenckner in Kopenhagen ist jetzt mit einer Bearbeitung des Milindapañha beschäftigt. Ich sende ihm in diesen Tagen eine Handschrift davon, die Dr. Rost in Canterbury gehört, der die Güte

hatte sie ihm zur Collation zu überlassen. Die Sprachformen in diesem Werke sind korrekter als in den meisten Pâli-Büchern; ich hoffe daher, dafs die Ausgabe desselben dazu dienen wird, einige noch schwebende Pâli-Formen festzustellen."

Aus der paramatthajotikâ zum sammâparibbâjaniyasutta im suttanipâta (2, 13).

Paṭhamakappikânaṃ kira rañño Mahâsammatassa Rojo nâma putto ahosi, Rojassa Vararojo nâma, Vararojassa Kalyâṇo[1], Kalyâṇassa Varakalyâṇo, Varakalyâṇassa Mandhâtâ, Mandhâtussa Varamandhâtâ, Varamandhâtussa Uposatho, Uposathassa Caro[2], Carassa Upacaro, Upacarassa Maghâdevo[3], Maghâdevaparamparâ[4] caturâsîtikhattiyasahassâni ahesuṃ, tesaṃ parato tayo Okkâkavaṅsâ[5] ahesuṃ. Tatiya-Okkâkassa pañca mahesiyo ahesuṃ: Hatthâ, Cittâ, Jantu, Jâlinî[6], Visâkhâ ti, ekekissâ pañca pañca itthisatâni parivârâni; sabbajeṭṭhâya cattâro puttâ: Okkâmukho[7], Karakaṇḍu[8], Hatthiniko[9], Nipuro[10] ti, pañca dhîtaro: Piyâ, Suppiyâ[11], Ânandâ, Vijitâ[12], Vijitasenâ[13] ti; evaṃ sâ nava putte labhitvâ kâlam akâsi. Atha râjâ aññaṃ daharaṃ abhirûpaṃ râjadhîtaraṃ ânetvâ aggamahesiṭṭhâne ṭhâpesi, sâpi ekaṃ[14] puttaṃ vijâyi, jâtakumâraṃ[15] pañcamadivase[16] alaṃkaritvâ rañño dassesuṃ, râjâ

[1]) Codex C schreibt stets kallyâṇo mit zwei l. [2]) B Varo Varassa Upavaro Upavarassa. [3]) B Magghâdevo. [4]) B Magghâdevassa paramparâ. [5]) B hat, auch im Folgenden, Ukkâka. [6]) B Jâlini, C Jâlînî, Turnour: Pâlinî. [7]) B Ukkâmukho, Hardy: Ulkâmukha. Turnour hat Okkâkamukho, aber das Metrum zeigt, dafs man im Mahâvaṅsa p. 9 Linie 8 zu lesen hat: Okkâmukho. [8]) B und Turnour: Karakaṇḍo, Hardy: Kalanduka. [9]) C Hatthinukho, Turnour: Hatthineka, Hardy: Hastanîka. [10]) C Sinipûro, Hardy: Purasunîka oder Sirinîpura. [11]) Sapiyâ, Turnour. [12]) Sanandâ, Turnour. [13]) B. Vijivitasenâ. [14]) B sâpi Jantunâma ekaṃ. [15]) B jâtaṃ kumâraṃ. [16]) B pañcame divase.

tuṭṭho mahesiyâ[1] varaṃ adâsi; sâ ñâtakehi saddhiṃ mantetvâ puttassa rajjaṃ yâci, râjâ nassavasali mama puttânaṃ antarâyam icchasîti[2] nâdâsi; sâ punappunaṃ[3] raho râjânaṃ paritosetvâ na mahârâja musâvâdo vaṭṭatîti[4] âdîni[5] vatvâ yâcati eva. Atha râjâ putte âmantesi: ahaṃ tâtâ tumhâkaṃ kaniṭṭhaṃ Jantukumâraṃ disvâ tassa mâtu sahasâ varaṃ adâsi, sâ puttassa[6] rajjaṃ pariṇâmetuṃ[7] icchati, tumhe mam' accayena âgantvâ rajjaṃ kâreyyâthâ ti aṭṭhahi amaccehi saddhiṃ uyyojesi. Te bhaginiyo âdâya caturaṅginiyâ senâya nagarâ[8] nikkhamiṃsu. Kumârâ pitu accayena âgantvâ[9] rajjaṃ kâressanti, gacchâma ne[10] upaṭṭhahâmâ ti cintetvâ bahû[11] manussâ anubandhiṃsu[12]. Paṭhamadivase yojanamattâ senâ ahosi, dutiye[13] dviyojanamattâ tatiye[14] tiyojanamattâ. Kumârâ cintesuṃ: mahâ ayaṃ balakâyo[15], sa ce[16] mayaṃ kañci sâmantarâjânaṃ akkamitvâ[17] janapadaṃ gaṇhissâma so[18] pi no na-ppahessati[19], kiṃ paresaṃ pîḷaṃ katvâ laddharajjena, mahâ Jambudîpo, araññe nagaraṃ[20] mâpessâmâ[21] ti Himavantâbhimukhâ agamaṃsu[22] tattha nagaramâpanokâsaṃ[23] pariyesamânâ. Himavati Kapilo nâma ghoratapo tâpaso paṭivasati[24] pokkharaṇîtîre mahâsâkavanasaṇḍe[25], tassa vasanokâsaṃ[26] gatâ. So te disvâ pucchitvâ sabbaṃ pavattiṃ

---

[1]) B tassâ mahesiyâ. [2]) B icchasiti, C icchâsiti. [3]) B punapunaṃ, C punappuna. [4]) C vaddhatiti. [5]) B âdini, C âditi. [6]) B putta. [7]) B parinâmetuṃ. [8]) C naṅgarâ. [9]) C accayenâgantvâ. [10]) C no. [11]) B bahu. [12]) B anubandhisu, C anubandhinsu. [13]) B dutiyadivase. [14]) B tatiyadivase. [15]) B janakâyo, C balakâye. [16]) sa ce (s. cet) schreibe ich (F.) wie no ce in zwei Worten: sa ist Affirmativ-Partikel, wohl wie in sakubbato Dhpd. v. 52. — (Dies sa ist dasselbe, das wir in den Brâhmaṇa so oft finden: vgl. mein Vâjas. S. spec. 2, 90 und praef. p. 17. A W.) [17]) B atikkamitvâ. [18]) B sabbam. [19]) B nappahemâti. [20]) C naṅgaraṃ. [21]) B mâpissâmâ. [22]) B âgamaṃsu. [23]) C naṅgara. [24]) C pativasati. [25]) C mahâsâkasaṇḍe, B mahâsâkavanasoṇḍo. [26]) C vasanokâsa.

sutvâ tesu anukampaṃ[1] akâsi. So kira bhummajâlaṃ[2] nâma vijjaṃ jânâti yâya[3] asîtihatthe âkâse ca heṭṭhâ bhûmiyañ ca[4] guṇadose passati. Ath' ekasmiṃ padese sûkaramigâ sîhavyagghâdayo tâsetvâ[5] paripâtenti[6], maṇḍukamûsikâ sappehi saṃnâ senti[7]. So te disvâ: ayaṃ bhûmippadeso puthuvîaggan[8] ti tasmiṃ padese assamaṃ mâpesi. Tato so râjakumâre âha: sa ce mama nâmena nagaraṃ[9] karotha demi vo idaṃ okâsan ti. Te tathâ paṭijâniṃsu[10]. Tâpaso: imasmiṃ okâse ṭhatvâ caṇḍâlaputto pi cakkavattiṃ balena atisetîti[11] vatvâ assame rañño gharaṃ mâpetvâ nagaraṃ[12] mâpethâ ti taṃ okâsaṃ datvâ sayaṃ avidûre pabbatapâde assamaṃ katvâ vasi. Tato kumârâ tattha nagaraṃ[12] mâpetvâ Kapilassa vutthokâse[13] katattâ[14] Kapilavatthun ti nâmaṃ âropetvâ[15] tattha nivâsaṃ kappesuṃ. Atha amaccâ: ime kumârâ vayappattâ yadi nesaṃ pitâ[16] santike bhaveyya so âvâhavivâhaṃ kâreyya[17] idâni pana amhâkaṃ bhâro ti cintetvâ kumârehi pi saddhiṃ mantesuṃ[18]. Kumârâ: amhâkaṃ sadisâ khattiyadhîtaro na passâma tâsam[19] pi bhaginînaṃ taṃ[20] sadise khattiyakumâre jâtisambhedañ ca na karomâ ti te jâtisambhedabhayena jeṭṭhabhaginiṃ[21] mâtuṭṭhâne ṭhapetvâ avasesâhi saṃvâsaṃ kappesuṃ. Tesam[22] pitâ taṃ pavattiṃ sutvâ Sakyâ[23] ti udânaṃ udânesi[24]. Ayaṃ tâva Sakyânaṃ uppatti.

---

1) B anukammaṃ. 2) B bhûmivajaya. 3) B fügt nach yâya hinzu uddhaṃ. 4) B heṭhâ ca bhûmiyañ ca. 5) C nâsetvâ? 6) B paripâṭenti. 7) B sâpenti. Sollte man nicht lesen: sappe saṃtâsenti? 8) B pathavî, C puthuvi. 9) C nañgaraṃ. 10) B paṭijânisuṃ. 11) B cakkavattibalena atiseyyo ti. 12) C nañgaraṃ. 13) C vuttokâse. 14) B kaṭattâ. 15) C ârepetvâ, B ursprünglich ebenso, aber korrigirt in âropetvâ. 16) So beide Mss. 17) B kareyya. 18) C sammannesum. 19) B tâsaṃ. 20) So beide Mss. Ob: na? 21) C seṭṭhaṃ bhagini, B jeṭṭhabhagini. 22) B fügt hinzu: taduppâya te sabbe pi yâva Suddhodano Sakyâ nâma jâtâ.

Vuttam pi[1] c'etaṃ Bhagavatâ: Atha kho Ambaṭṭharâjâ Okkâko amacce pârisajje[2] âmantesi: kahan[3] nu kho bho etarahi kumârâ sammantîti[4]. Atthi deva Himavantapasse[5] pokkharaṇiyâ tîre mahâsâkasaṇḍo[6], tatth' etarahi kumârâ sammanti[7], te jâtisambhedabhayâ[8] sakâhi[9] bhaginîhi saddhiṃ saṃvâsaṃ kappentîti. Atha kho Ambaṭṭharâjâ Okkâko[10] udânaṃ udânesi: Sakyâ[11] vata bho râjakumârâ[12], paramasakyâ[11] vata bho kumârâ ti, tadaggena ca pana Ambaṭṭhasakyâ[11] paññâyanti[13], so ca Sakyânaṃ[14] pubbapuriso ti.

Tato nesaṃ jeṭṭhabhaginiyâ kuṭṭharogo udapâdi, kovilârapupphasadisâni gattâni ahesuṃ. Râjakumârâ: imâya saddhiṃ ekato nisajjaṭṭhânabhojanâdîni karontânam[15] pi upari esa rogo[16] saṃkamatîti cintetvâ uyyânakîḷakaṃ[17] gacchantâ viya taṃ yâne âropetvâ araññaṃ pavisitvâ[18] pokkharaṇiṃ khaṇâpetvâ tattha[19] khâdaniyabhojaniyena[20] saddhiṃ pakkhipitvâ[21] upari paṭicchâdetvâ paṃsuṃ[22] datvâ pakkamiṃsu[23]. Tena ca samayena Râmo nâma râjâ kuṭṭharogî orodhehi ca ñâtakehi ca jigucchiyamâno tena saṃvegena jeṭṭhaputtassa rajjaṃ datvâ araññaṃ pavisitvâ tattha paṇṇasâlaṃ katvâ[24] mûlaphalâni paribhuñjanto na cirass' eva arogo[25] suvaṇṇavaṇṇo hutvâ ito c' ito ca vicaranto

---

[1]) C vuttam cetaṃ. [2]) C parisajje. [3]) B kahaṃ. [4]) B sampantîti. [5]) B Himavantapadesa. [6]) B mahâsâkasenḍo. [7]) B sampanti. [8]) B jâtisaṃ°. [9]) B sakâhi sakâhi. [10]) B ukkâko. [11]) B Sâkyâ. [12]) B bho kumârâ. [13]) C paṃñâyanti. [14]) B Sâkyânaṃ. [15]) B karontânaṃ. [16]) pâparogo. [17]) B uyyânakiḷaṃ. [18]) B pavisetvâ. [19]) B taṃ tattha. [20]) B °bhojanehi. [21]) B pakkhipetvâ. [22]) B paṃsu. [23]) B pakkamisuṃ. [24]) C hat an Statt von paṇṇasâlaṃ katvâ nur patta (panna?). [25]) C ârogo: so oft in den Mss., und vielleicht ist es unrichtig, es in arogo zu ändern, da es möglicher Weise Adjectiv zu dem Substantiv arogo, = s. ârogya sein könnte. Oder ist das â etwa Folge des Accentes wie in ânubhâvo? Vgl. hierzu jetzt Five Jâtakas p. 23.

mahantaṃ susirarukkhaṃ disvâ tass' abbhantare sołasahatthappamâṇaṃ[1] taṃ kołâpaṃ(?)[2] sodhetvâ dvârañ ca vâtapânañ[3] ca katvâ nisseṇiṃ[4] bandhitvâ tattha vâsaṃ kappesi. So aṅgârakaṭâhe aggiṃ katvâ rattiṃ vissarañ ca[5] suṇanto sayati. So asukasmiṃ padese sîho saddam akâsi asukasmiṃ ca[6] vyaggho[7] ti sallakkhetvâ[8] pabhâte tattha gantvâ vighâsamaṃsaṃ âdâya pacitvâ khâdati. Ath' ekadivasaṃ so paccûsasamaye aggiṃ jâletvâ[9] nisîdi, tena ca samayena tassâ râjadhîtâya gandhaṃ ghâyitvâ vyaggho[10] taṃ padesaṃ khaṇitvâ padarattare[11] vivaram akâsi, tena vivarena vyagghaṃ disvâ bhîtâ vissaram akâsi, so taṃ saddaṃ sutvâ itthisaddo[12] eso ti ca sallakkhetvâ pâto va tattha gantvâ ko etthâ[13] ti âha, mâtugâmo sâmîti, nikkhamâhîti, na nikkhamâmîti, kiṃkâraṇan ti, khattiyakaññâ ahan ti, evaṃ sobbhe nikhâtâpi mânam eva karoti, so sabbaṃ pucchitvâ: aham pi khattiyo ti[14] jâtiṃ âcikkhitvâ[15] ehi[16] dâni khîre pakkhittasappi viya jâto[17] ti âha, sâ: kuṭṭharogini-mhi[18] sâmi na[19] sakkâ nikkhamitun ti âha, so katakammo dâni ahaṃ sakkâ tikicchitun ti nisseṇiṃ[20] datvâ taṃ uddharitvâ attano vasanaṭṭhânaṃ[21] netvâ sayaṃparibhuttabhesajjâni eva[22] datvâ na cirass' eva arogaṃ[23] suvaṇṇavaṇṇam akâsi, tâya ca[24] saddhiṃ saṃvâsaṃ kappesi, sâ paṭhamasaṃvâsen'[25] eva gabbhaṃ gaṇhitvâ dve putte vijâyi, puna pi dve ti[26], evaṃ sołasakkhattuṃ

---

1) Beide Mss. haben °ppamâṇaṃ. 2) B koṭhâsaṃ. S. unten kołarukkha. 3) vâtâyanañ? (AW.) 4) nlseṇi, C nisseniṃ. 5) B visarañ ca. 6) C läſst ca aus. 7) B byaggho. 8) B sallakkhitvâ. 9) B aggi jalitvâ. 10) B byaggho. 11) C padaratthare. Ich vermuthe, daſs wir lesen müssen: padarantare. 12) C icchisaddo. 13) B eso. 14) C läſst ti aus. 15) C âcikkhi. 16) B eti. 17) C jâtan. 18) B kuttharogimhi. 19) B na sâmi. 20) B niseṇi, C nisseṇi. 21) C vasanaṭṭhâna, B vasanokâsaṃ. 22) C evaṃ. 23) Beide Mss. ârogaṃ. 24) B läſst ca aus. 25) B pathama°, C paṭama°. 26) B pi.

vijâyi, evan[1] te dvattiṃsa[2] bhâtaro ahesuṃ, te anupubbena vuddhipatte[3] pitâ sabbasippâni sikkhâpesi. Ath' ekadivasaṃ eko Râmarañño nagaravâsî[4] pabbate[5] ratanâni gavesanto taṃ[6] padesaṃ âgato râjânaṃ disvâ aññâsi, jânâm' ahaṃ deva tumhe ti câha, kuto tvaṃ âgato sîti etena puṭṭho nagarato[7] devâ ti âha, tato naṃ râjâ sabbaṃ pavattiṃ pucchi. Evaṃ tesu samullapiyamânesu[8] te dârakâ âgamiṃsu[9]. So te disvâ ime ke devâ ti pucchi, puttâ me bhaṇe ti, imehi dâni deva dvattiṃsakumârehi parivuto vane kiṃ karissasi ehi rajjaṃ samanusâsâ ti, alam bhaṇe idh' eva sukhan ti. So: laddhaṃ dâni me kathâpâbhatan[10] ti nagaraṃ[11] gantvâ rañño puttassa ârocesi[12], rañño putto pitaraṃ ânessâmîti[13] caturaṅginiyâ senâya tattha gantvâ nânappakârehi pitaraṃ yâci. So pi: alan[14] tâta kumâra idh' eva sukhan ti na[15] icchi. Tato râjaputto: na dâni râjâ âgantuṃ icchati hand' assa idh' eva nagaraṃ[16] mâpessâmîti[17] cintetvâ taṃ koḷarukkhaṃ uddharitvâ saraṃ katvâ[18] nagaraṃ[16] mâpetvâ koḷarukkhaṃ apanetvâ katattâ[19] Koḷanagaran[16] ti ca vyagghapathe[20] katattâ Vyagghapajjan[20] ti câ ti dve nâmâni âropetvâ agamâsi. Tato vayappatte kumâre mâtâ âṇâpesi[21]: tâtâ tumhâkaṃ Kapilavatthuvâsino Sakyâ mâtulâ[22] honti dhîtaro nesaṃ gaṇhathâ ti. Te yaṃ divasaṃ khattiyakaññâyo nadîkîḷanaṃ gacchanti taṃ divasaṃ gantvâ nadîtitthaṃ uparundhitvâ[23] nâmâni sâvetvâ patthitâ[24] râjadhîtaro gahetvâ agamaṃsu[25]. Sakyarâjâno[26] taṃ[27]

---

1) B evaṃ. 2) B dvattisa, C dvattiṃ. 3) B vuddhipatte. 4) C naṅgara. 5) B pappate, C sabbate. 6) B tam pi. 7) C naṅgarato. 8) C samullâpanesu. 9) C agamiṃsu. 10) B kathâpâtatan. 11) C naṅgaraṃ. 12) C ârocetvâ. 13) B âneyyâmîti. 14) B alaṃ. 15) B neva. 16) C naṅgaraṃ. 17) C mâpemîti. 18) B läſst saraṃ katvâ aus. 19) B kaṭattâ. 20) B byaggha°. 21) C ânâpesi. 22) B Sâkyamâtuyâ. 23) B uparuddhitvâ. 24) B wiederholt patthitâ. 25) B âgamaṃsu. 26) B Sâkya°. 27) C läſst taṃ aus.

sutvâ: hotu bhaṇe amhâkaṃ ñâtakâ evâ[1] ti tuṇhî[2] ahesuṃ. Ayaṃ Koḷiyânaṃ uppatti.

Evaṃ tesaṃ Sâkiya-Koliyânaṃ aññamaññaṃ âvâhavivâhaṃ karontânaṃ âgato vaṃso yâva Sîhahanurâjâ[3] tâva vitthârato veditabbo. Sîhahanurañño pana pañca puttâ ahesuṃ: Suddhodano Amitodano[4] Dhotodano Sukkodano[5] Sukkhodano[6] ti. Tesu Suddhodane rajjaṃ kârayamânesu tassa pajâpatiyâ[7] Mahâmâyâdeviyâ kucchimhi pûritapâramî[8] mahâpuriso Jâtakanidâne vuttanayena Tusitapurâ cavitvâ paṭisandhiṃ gahetvâ anupubbena katamahâbhinikkhamano[9] sammâsambodhiṃ[10] abhisambujjhitvâ pavattavaradhammacakko[11] yathânukkamaṃ[12] Kapilavatthuṃ gantvâ Suddhodanamahârâjâdayo ariyaphale patiṭṭhâpetvâ[13] janapadacârikaṃ pakkamitvâ puna pi aparena samayena paccâgantvâ pannarasahi bhikkhusatehi saddhiṃ Kapilavatthusmiṃ[14] viharati Nigrodhârâme. Tattha viharante ca Bhagavati Sâkiya-Koḷiyânaṃ udakaṃ paṭicca kalaho ahosi, kathaṃ: tesaṃ[15] kira ubhinnam[16] pi Kapilapura-Koḷiyapurânaṃ antare[17] Rohiṇî[18] nâma nadî pavattati, sâ kadâci appodakâ[19] hoti kadâci mahodakâ[20], appodakakâle[21] setuṃ katvâ Sâkiyâpi Koḷiyâpi attano attano sassapâyanatthaṃ udakaṃ ânenti, tesaṃ manussâ ekadivasaṃ setuṃ karontâ[22] aññamaññaṃ bhaṇḍantâ[23]: are tumhâkaṃ râjakulaṃ bhaginîhi saddhiṃ saṃvâsaṃ kappesi kukkuṭasoṇasi-

---

[1]) B ete. [2]) B tuṇhi. [3]) So beide Mss. [4]) B amittodano. [5]) C Sukko. [6]) B Sukkodano: Sp. Hardy Manual p. 134 hat Ghatitodano, vergl. Turnour im Mahâvaṅsa Cap. 2. p. 9. (der Text daselbst sagt, es seien fünf Söhne, nennt aber nur vier.) [7]) B fügt hinzu Aññanarañño dhîtâya. [8]) C °mi. [9]) B °nikkhamaneṇa. [10]) B sammâsaṃbodhi. [11]) B pavattita°. [12]) B yathânukkamena. [13]) B paṭiṭhapetvâ. [14]) B °vatthumhi. [15]) B nesaṃ. [16]) B ubhinnaṃ. [17]) B samanantare. [18]) B Rohiṇi. [19]) C appodikâ. [20]) C madikâ. [21]) C appodika°. [22]) B karonto, C karontaṃ. [23]) B aññamaññaṃ udakaṃ gaṇhantâ.

gâlâditiracchânâ viya, tumhâkaṃ râjakulaṃ susirarukkhe vâsaṃ kappesi pisâcillikâ [1] viyâ ti, evaṃ jâtivâdena khuṃsetvâ attano attano râjûnaṃ ârocesuṃ, te kuddhâ yuddhasajjâ hutvâ Rohiṇînadîtîraṃ [2] sampattâ, evan taṃ sâgarasadisaṃ balaṃ [3] aṭṭhâsi. Atha Bhagavâ: ñâtakâ kalahaṃ karonti handa ne vâremîti âkâsenâgantvâ [4] dvinnaṃ senânaṃ majjhe aṭṭhâsi [5], taṃ pi [6] âvajjitvâ [7] Sâvatthito [8] âgato ti eke, ṭhatvâ [9] pana Attadaṇḍasuttaṃ abhâsi, taṃ sutvâ sabbe saṃvegappattâ âvudhâni chaḍḍetvâ [10] Bhagavantaṃ namassamânâ aṭṭhaṃsu mahagghañ ca âsanaṃ paññapesuṃ, Bhagavâ oruyha paññattâsane nisîditvâ kuṭhârihattho [11] puriso ti âdikaṃ Phandanajâtakaṃ vandâmi taṃ kuñjarâ ti âdikaṃ Laṭukikajâtakaṃ

sammodamânâ gacchanti jâlaṃ âdâya pakkhino
yadâ te vivadissanti [12] tadâ ehinti me vasan ti

imaṃ Vaṭṭakajâtakañ ca kathetvâ puna tesaṃ cirakâlappavattaṃ ñâtibhâvaṃ dassento imaṃ mahâvaṃsaṃ kathesi. Te pubbe pi kira mayaṃ ñâtakâ evâ ti ativiya [13] pasîdiṃsu.

Tato Sakyâ [14] aḍḍhateyyasate kumâre [15] Koḷiyâ aḍḍhateyyasate ti pañca kumârasatâni Bhagavato parivâratthâya adaṃsu. Bhagavâ tesaṃ pubbahetuṃ disvâ etha bhikkhavo ti âha, te sabbe iddhiyâ nibbatta-aṭṭhaparikkhârayuttâ âkâse abbhuggantvâ âgamma [16] Bhagavantaṃ vanditvâ aṭṭhaṃsu. Bhagavâ te âdâya Mahâvanaṃ agamâsi. Tesaṃ pajâpatiyo dûte pâhesuṃ, te tâhi nânappakârehi upalobhi-

---

[1]) B pisâciḷikâ. [2]) B Rohiṇinadîtiraṃ. [3]) B evaṃ vihaṅgasadisaṃ balaṃ. [4]) B âkâsena gantvâ. [5]) B dvinnaṃ senâmajjhe âkâse aṭhâsi. [6]) C läſst taṃ pi aus. [7]) B âvajjetvâ. [8]) B âvathito kira. [9]) B ṭhatvâ ca. [10]) B chaṭetvâ. [11]) B kudhâri°. [12]) B vicarissanti. [13]) C atîva. [14]) B Sâkyâ C Sakya. [15]) B aḍhateyyakumârasate. [16]) B âgama.

yamânâ ukkaṇṭhiṃsu. Bhagavâ tesaṃ ukkaṇṭhitabhâvaṃ ñatvâ Himavantaṃ dassetvâ tattha Kuṇâlajâtakakathâya [1] tesaṃ anabhiratiṃ vinodetukâmo âha: diṭṭhapubbo vo bhikkhave Himavâ ti, na Bhagavâ ti, etha bhikkhave pekkhathâ ti attano iddhiyâ te âkâsena nento: ayaṃ Suvaṇṇapabbato ayaṃ Rajatapabbato ayaṃ Maṇipabbato ti nânappakâre pabbate dassetvâ Kuṇâladahe Manosilâtale [2] paccuṭṭhâsi, tato: Himavante [3] sabbe catuppâdabahupâdâdibhedâ [4] tiracchânagatâ pâṇâ âgacchantu sabbesañ ca pacchato kuṇâlasakuṇo ti adhiṭṭhâsi, âgacchante ca te jâtinâmaniruttivasena vaṇṇento ete bhikkhave haṃsâ ete koñcâ ete cakkavâkâ [5] karavîkâ [6] hatthisoṇḍakâ pokkharasâtakâ [7] ti tesaṃ dassesi, te vimhitahadayâ passantâ sabbapacchato âgacchantaṃ dvîhi dijakaññâhi [8] tuṇḍena [9] ḍasitvâ gahitakaṭṭhavemajjhe [10] nisinnaṃ sahassadijakaññâparivâraṃ kuṇâlasakuṇaṃ disvâ acchariya-abbhutacittajâtâ Bhagavantaṃ âhaṃsu: kacci [11] bhante Bhagavâpi idha [12] kuṇâlarâjâ bhûtapubbo ti, âma bhikkhave mayâ c'esa [13] kuṇâlavaṃso kato atîte hi mayaṃ [14] cattâro janâ idha vasimha [15] Mahânâradadevalokisi [16] Ânando gijjharâjâ [17] Puṇṇamukho [18] phussakokilo [19] ahaṃ kuṇâlasakuṇo [20] ti sabbaṃ Mahâkuṇâlajâtakaṃ kathesi, sutvâ tesaṃ bhikkhûnaṃ purâṇadutiyikâyo ârabbha uppannâ anabhirati vûpasantâ [21], tato tesaṃ Bhagavâ saccakathaṃ kathesi, kathâpariyosâne sabbapacchimako sotâpanno sabba-uparimo anâgâmî [22] ahosi, eko pi

---

[1]) B Kuṇâlakakathâya, C Kuṇâlajâkakathâ. [2]) B Manosîla- [3]) B fügt hinzu pabbate. [4]) B ° bahuppâdâ °, C ° bahûppâdâ ° [5]) B cakkavakkâ. [6]) B taravikâ. [7]) B pokkharasâkâ. [8]) C dvija ° [9]) B tuṇḍakena. [10]) B ° kaṭhamevamajjhe. [11]) B kici. [12]) C idhe. [13]) C vesa. [14]) B mahimayaṃ. [15]) B vasi. [16]) C mahânâdadevaloko isi, B nâradadevilo isi. [17]) C gijjho râjâ. [18]) B puṇṇapukho, C puṇṇamukha. [19]) C pussa ° [20]) C kuṇâlo sakuṇo. [21]) C vupasantâ. [22]) Beide hss. anâgâmi.

putthujjano [1] vâ arahâ vâ n' atthi. Tato Bhagavâ te [2] âdâya puna-d-eva Mahâvane [3] oruhi, âgacchamânâ ca te bhikkhû attano va iddhiyâ âgacchiṃsu, atha nesaṃ [4] Bhagavâ uparimaggatthâya puna dhammaṃ desesi, te pañcasatâpi vipassanaṃ ârabhitvâ arahatte patiṭṭhahiṃsu, paṭhamapatto [5] paṭhamam eva agamâsi, Bhagavato ârocessâmîti âgantvâ ca [6] abhiramâm' ahaṃ Bhagavâ na ukkaṇṭhâmîti vatvâ Bhagavantaṃ vanditvâ ekam-antaṃ nisîdi, evan te [7] sabbe pi anukkamena âgantvâ Bhagavantaṃ parivâretvâ nisîdiṃsu Jeṭṭhamâsa-uposathadivase sâyaṇhasamaye.

„Von den dem ersten kalpa angehörigen (Königen) hatte König Mahâsammata einen Sohn Namens Roja: dessen Sohn war Vararoja: dessen Sohn Kalyâṇa: dessen Sohn Varakalyâṇa: dessen Sohn Mandhâta(r): dessen Sohn Varamandhâta(r): dessen Sohn Uposatha [8]: dessen Sohn Cara: dessen Sobn Upacara: dessen Sohn [9] Maghâdeva. Des Maghâdeva Nachkommenschaft waren 84000 Fürsten. Darunter waren im Verlauf drei Okkâka [10]-Stämme. Der dritte Okkâka [11] hatte fünf Frauen Hatthâ, Cittâ, Jantu, Jâlinî, Viçâkhâ [12]), und jede derselben 500 Frauen als Zofen. Die älteste Gemahlin hatte vier Söhne Okkâmukha, Karakaṇḍu,

---

[1]) B eko puthujano. [2]) C läſst aus Bhagavá te. [3]) B Mahâvanaṃ. [4]) C tesaṃ. [5]) C pathamaṃ patto. [6]) läſst aus ca. [7]) B ekamante evaṃ te. [8]) Uposatha fehlt im Mahâvaṅsa Cap. 2. — Die Angaben aus dem Dîpavaṅsa bei Turnour J. As. Soc. Beng. 1838 pag. 925 differiren hievon, indem auf Varakalyâṇa daselbst Uposatha, dann Mandhâta, darauf Cara, Upacara folgen. Wieder anders bei Hardy p. 126. [9]) Im Mahâvaṅsa l. c. stehen zwischen Upacara und Makhâdeva (so daselbst) noch mehrere andere Namen. Ebenso im Dîpavaṇsa bei Turnour a. a. O. p. 926 und bei Hardy p. 128. 129. [10]) Aus Ikshvâku, mit Wechsel von i in u (vergl. usu für ishu, ebenso im Zend, Mithra-Yesht §. 24) und von u in o (vgl. Okkâmukha)? oder besser wohl aus Aixvâka. — Der Mahâvaṅsa weiſs nichts von drei Okkâkastämmen: s. indeſs Hardy p. 130 und Csoma Körösi a. a. O. [11]) Ambaṭṭharâjan mit Namen, s. im Verlauf. Hardy hat bloſs Amba. [12]) Drei dieser Namen sind nakshatra-Namen: ebenso Maghâdeva.

Hatthinika, Nipura, und fünf Töchter Piyâ, Suppiyâ, Ânandâ, Vijitâ, Vijitasenâ: nachdem sie diese neun Kinder erhalten hatte, starb sie. Da führte der König eine andere feine[1], schöne Königstochter heim und machte sie zu seiner ersten Gemahlinn. Auch sie gebar ihm einen Sohn. Am fünften Tage zeigte man dem Könige den neugebornen Knaben geschmückt. Der König erfreut gab seiner Gemahlinn eine Wahlgabe. Nachdem sie sich mit ihren Verwandten berathen hatte, erbat sie für ihren Sohn die Herrschaft. Der König aber gewährte ihr dies nicht, sagend: „du böses Weib[2], wünschest meiner Söhne Verderben[3]!“ Sie aber ging wiederholentlich im Geheimen, den König umschmeichelnd, mit ihren Bitten vor, indem sie sagte: „ein grofser König darf seinem Wort nicht untreu werden“ u. dgl. Da rief der König seine Söhne zusammen: „Kinder! ich habe, als ich den jüngsten von Euch, den Knaben Jantu, sah, seiner Mutter übereilt eine Wahlgabe gegeben: sie wünscht das Reich ihrem Sohn übertragen zu sehen. Ihr mögt denn nach meinem Tode zurückkehrend die Herrschaft antreten.“ Damit verstiefs er sie, ihnen acht seiner Räthe beigebend. Sie aber verliefsen, ihre Schwestern mit sich nehmend, in Begleitung eines viergliedrigen Heeres die Stadt[4]. Viele Leute

---

[1]) dahara, klein, zart, fein. [2]) nassavasali = naçyavṛishali. Turnour: thou outcast! Hardy: lowcast woman. [3]) antarâyam könnte auch blofs Ausschliefsung bedeuten. [4]) Unser Text nennt den Namen dieser Stadt nicht. Nach Turnour a. a. O. pag. 925 (the Okkâka-family quitting Bârânasî founded Kapilavatthu) und Hardy p. 131 ist es Benares. Der Dîpavaṅsa selbst indefs führt bei Turnour a. a. O. pag. 927 Okkâka, Okkâkamukha, Nipura als 16ten, 17ten und 18ten König in einer Reihe von Fürsten auf, die sämmtlich bereits in Kapilavatthu residirten, während die ihnen vorhergehende Linie in Benares herrschte. — Die Tibetischen Quellen nennen (s. Csoma Körösi a. a. O.) als den Ausgangspunkt des Çâkya-Geschlechtes „Potala (Gru-hdsin, the harbour) the ancient Potala or the mo-

schlossen sich ihnen an, indem sie sich überlegten: „nach des Vaters Tode werden die Prinzen zurückkehrend die Herrschaft antreten: laſst uns gehen, uns ihnen anzuschlieſsen." Am ersten Tage war das Heer ein yojanam groſs[2], am zweiten Tage zwei, am dritten drei. Die Prinzen hielten Rath: „dieser Heereskörper ist groſs. Wenn wir irgend einen Nachbarkönig überfallend sein Reich nehmen wollen, wird er uns nicht zurückschlagen (können). Was soll uns aber ein Reich erlangt durch Beeinträchtigung Anderer? der Jambudîpa ist groſs: laſst uns im Walde eine Stadt erbauen." So zogen sie denn nach dem Himavant zu, daselbst einen Platz zur Errichtung einer Stadt suchend. Am Himavant wohnte ein Büſser von gewaltiger Buſskraft, Namens Kapila, am Ufer eines Sees, das von einem Walde groſser Sâka-Bäume umringt war[3]. Zu dessen Wohnort kamen sie. Sie erblickend frug er wer sie seien, und nachdem er ihre ganze Geschichte gehört, fühlte er Mitleid mit ihnen. Er hatte die Kunst inne, welche bhummajâla heiſst[4], vermöge deren er auf 80 Hand Weite oben in der Luft und unten in der Erde Vorzüge und Mängel erschaute. So war da ein Platz gewesen, auf welchem die Schweine und die Rehe Löwen, Tiger u. dgl. in Schrecken zu setzen und in die Flucht zu schlagen

---

dem Tatta at the mouth of the Indus". Ueber den wahrscheinlichen Grund der Wahl dieses Ortes s. das von mir in den Akadem. Vorles. über ind. Lit. Gesch. p. 249 not. Bemerkte. — Der Name Ambaṭṭharâjan übrigens führt auf die (damals vielleicht noch nördlicher sitzenden?) Ἀμβάσται an der Taptî jenseits des Vindhya (oder ob zu den Abastanern am Indus? s. Lassen Indien 2, 173). [1]) ne = enân. [2]) „this multitude marched one yojana only" Turnour. „the retinue of the princes extended sixteen miles" Hardy. [3]) saṇḍa = sândra. [4]) bhomilakkhanam, Turnour: bhûmivijaya, Hardy (vgl. B): — bhummajâla steht für bhaumajâla, und bezeichnet, gegenüber dem auf die Luft bezüglichen indrajâla, die die Erde wie ein Netz umspannenden Zauberkünste?

pflegten; ebenso machten es daselbst die Frösche und Mäuse mit den Schlangen. Als er diese (dies thun) gesehn, hatte er in der Ueberzeugung: „dieser Landfleck hier ist die Spitze der Erde“, daselbst seine Einsiedelei angelegt. Er sprach nun zu den Prinzen: „wenn ihr die Stadt nach mir nennen wollt, so gebe ich euch diesen Platz“. Sie versprachen es ihm. Der Büfser fügte darauf hinzu: „auf diesem Platze sich befindend würde sogar ein Caṇḍâla-Sohn einem (Cakravartin) Weltherrscher an Kraft überlegen sein[1]. Baut zuerst des Königs Haus in der Einsidelei, danach die andere Stadt“: darauf räumte er ihnen den Platz ein, und machte sich selbst nicht weit davon am Fufse des Berges eine Einsiedelei, wo er wohnte. Die Prinzen bauten darauf daselbst die Stadt, gaben ihr, weil sie auf dem von Kapila bewohnten Platze gebaut war[2], den Namen Kapilavatthu „Kapila-Wohnung und schlugen darin ihren Wohnsitz auf. Es überlegten nun die (mitgegebenen) Räthe: „diese Prinzen sind in das Jünglingsalter eingetreten. Wenn ihr Vater in der Nähe wäre, würde er ihr Heimführen und ihre Hochzeit besorgen. Jetzt aber ist das unsere Sorge“: sie sprachen darauf hievon mit den Prinzen. Die Prinzen waren der Ansicht: „wir sehen nicht unser würdige Fürstentöchter, noch für unsere Schwestern deren würdige Fürstensöhne. Geschlechtserniedrigung[3] aber gehen wir nicht ein.“ Aus Furcht somit vor Erniedrigung ihres Geschlechtes setzten sie die älteste Schwester als ihre Mutter ein, und wohnten den übrigen

---

[1]) atiseti = atiçete vgl. atiçaya, atiçâyana etc. [2]) Nach Fausböll's freundlicher Mittheilung ist nämlich vuttha = ushita, √ vas, vergl. p. 416, 21. 22 vasanokâsa, und katattâ = kṛitatvât zu fassen. [3]) sambheda im Sinne von saṃkara.

Schwestern bei. Als ihr Vater von diesem ihrem Vorgehen hörte sprach er (erfreut) den Spruch: „Fähig (sakyâ) fürwahr sind meine Prinzen". Dies ist die Entstehung der Sakya (des Çâkya-Geschlechtes). Von da ab sind bis zu Suddhodana Alle Sakya genannt worden[1]."

Auch Folgendes erzählte Bhagavant[2]:

Ambaṭṭharâjan, der Okkâka, frug einst seine beisitzenden Räthe: „wie mögen wohl jetzt die Prinzen sich befinden[3]!" Sie antworteten: „es ist, o Herr, an der Seite des Himavant am Ufer eines Sees ein Wald von grofsen Sâka-Bäumen[4]; dort befinden sich jetzt die Prinzen: aus Furcht vor Erniedrigung des Geschlechtes wohnen sie ihren eignen Schwestern bei." Da sprach Ambaṭṭharâjan, der Okkâka, den Spruch: „Fähig fürwahr sind die Prinzen!" Seitdem sind sie als die Ambaṭṭhasakya (fähigen Ambaṭṭha) bekannt, und dies ist der Ursprung (?) der Sakya.

Da traf sich's, dafs ihre älteste Schwester am Aussatz erkrankte: ihre Glieder glichen den Blumen des kovidâra-Baumes[5]. Die Prinzen überlegten sich: „Wenn wir mit Dieser zusammen an einem Orte Lager, Aufenthalt, Essen u. s. w. theilen, so wird diese böse Krankheit auch auf uns übergehen". Sie hoben sie daher auf den

---

[1]) Soweit Turnour Mahâv. praef. p. 36. [2]) Es folgt ein anderer kurzer Bericht des Bisherigen. [3]) çrâmyanti eig. „zu leiden haben", ein Ausdruck des Mitleids von Seiten des reuigen Vaters. [4]) da auch hier wieder die Sâka(Çâka)-Bäume (Tectona grandis) genannt werden, liegt die Vermuthung nahe, dafs der Ursprung des Namens Sakya (Çâkya) mit ihnen in Verbindung stehe. [5]) Nach Wilson ist kovidâra eine Art Ebenholz, Bauhinia variegata: „her whole body became white like the flower of the mountain ebony" Hardy.

Wagen, als ob sie zu einem Spiel im Freien zögen, und als sie in den Wald gekommen, gruben sie eine grofse Höhlung [1], thaten sie, mit Nahrung und Speise versehen, hinein, deckten die Grube oben zu, indem sie Erde darauf häuften, und gingen davon. Zu derselben Zeit war auch ein König [2] Namens Râma vom Aussatz befallen worden, der, da seine Frauen und Verwandten sich vor ihm scheuten, im Kummer darüber seinem ältesten Sohne das Reich überliefs, und in den Wald zog. Er baute sich da eine Hütte von Laub, nährte sich von Wurzeln und Früchten und ward dadurch in Kurzem wieder gesund und von klarer Farbe [3]. Im Walde hin und her streifend sah er einen hohlen Baum [4]: er reinigte die sechszehn Hand grofse Höhlung [5] im Innern desselben, machte eine Thür und ein Luftloch (Fenster) hinein, band eine Leiter an und schlug darin seine Wohnung auf. In einer Kohlenpfanne machte er sich Feuer und lag in der Nacht nach den Tönen (der Thiere) lauschend da. „An dem [6] Platze hat ein Löwe gebrüllt, an dem [6] ein Tiger", das sich merkend ging er am Morgen dahin, nahm das (von diesen) beim Frafs übriggelassene Fleisch an sich, kochte es und nährte sich damit. So safs er eines Tages gegen Morgen da, nachdem er sein Feuer angezündet hatte. Da geschah es, dafs ein Tiger die Witterung der Königstochter bekam, und den Platz aufgrabend ein Loch in ihre Höhle machte. Als sie den Tiger durch das Loch erblickte, stiefs sie erschreckt

---

[1]) eig. einen Lotusteich! [2]) „king of Benares" Hardy, was aber nicht zu seiner früheren Angabe (auf p. 131) pafst, wonach König Amba in Benares herrschte. [3]) suvarṇavarṇah, von goldener Farbe „pure as a statue of gold" Hardy. [4]) susira, sushira. [5]) Statt koḷâpam und koṭhâsam vermuthe ich koṭaram. [6]) asukasmim, von asuka, einer Weiterbildung vom Nomin. asu.

ein Geschrei aus. Der Prinz hörte die Stimme und da er sie als die Stimme eines Weibes erkannte, ging er am Morgen dahin. „Wer ist hier?“ sprach er. „Ich bin ein Weib[1], Herr!“ „So komm heraus.“ „Nein, ich komme nicht.“ „Warum?“ „Ich bin ein Fürstenkind.“ So, obwohl in einer Höhle[2] vergraben, wahrte sie doch ihren Stolz. Da frug er sie nach Allem, sagte ihr dann: „auch ich bin ein Fürst“, nannte ihr sein Geschlecht und sprach: „komm nur! ich bin geworden wie die Butter (sarpis), die auf der Milch schwimmt[3].“ Da sagte sie: „ich bin krank am Aussatz, Herr! ich kann nicht herauskommen.“ Erfreut[4] antwortete er nun: „ich bin im Stande, dich zu heilen[5]“, reichte ihr die Leiter, zog sie heraus, führte sie nach seiner Wohnung, gab ihr die Heilkräuter die er selbst gegessen hatte, machte sie in Kurzem gesund und von klarer Farbe, und wohnte ihr dann bei. Von der ersten Beiwohnung ward sie schwanger und gebar ihm zwei Söhne, ebenso das zweite Mal, und so sechszehn Male. So waren es denn zweiunddreifsig Brüder, die der Vater der Reihe nach, wie sie verständig wurden, in allen Fertigkeiten unterrichtete. Eines Tages kam ein Bewohner der Stadt des Königs Râma, der auf dem Berge Edelsteine suchte, nach jenem Orte, sah den König, erkannte ihn und sprach: „ich erkenne dich, hoher Herr[6]!“ „Woher kommst du?“ von ihm befragt, antwortete er „aus der Stadt, hoher Herr!“

---

[1]) mâtugâma, eigentl. Mutterschaar, dann entsprechend dem antaḥpura, Frauenzimmer, *γυναικεῖον* auch für ein einzelnes Weib gebraucht. [2]) sobbhe, çvabhre. [3]) d. i. so leicht, so leichten Muthes, so froh. „our meeting together is like that of the waters of the rain and the river“ Hardy. [4]) So ist katakammo wohl zu fassen. [5]) sakko zu lesen? oder: „nun ich verstehe mich darauf, du kannst geheilt werden“? tikicch für cikicch, eine höchst interessante Form. [6]) deva, eig. „Gott!“ die höfische Anrede für den König.

Da frug ihn der König, wie alles stünde. Während sie so zusammen sprachen, kamen die Knaben[1] herzu. Sie sehend frug Jener „wer sind diese?“ „Meine Söhne, Freund[2]!“ „O hoher Herr! was willst du, umgeben von diesen zweiunddreifsig Prinzen, im Walde machen! komm doch! und verwalte dein Reich!“ „Genug damit, Freund! Hier allein ist mir wohl.“ Jener aber: „jetzt habe ich ein wahres Geschenk[3] von einer Nachricht gewonnen“ also denkend, ging in die Stadt zurück und enthüllte (berichtete) dem Sohne des Königs. Dieser machte sich mit einem viergliedrigen Heere auf dorthin, um seinen Vater zurückzuführen, und bestürmte denselben auf alle Weise mit seinen Bitten. Der Vater aber: „genug mein lieber Sohn! Hier allein ist mir wohl“ also sprechend willigte nicht ein. Da dachte der Königssohn: „der König will nun einmal nicht zurückkehren. Wohlan[4], so will ich ihm hier eine Stadt bauen.“ So liefs er denn den koła-Baum[5]) herausnehmen, einen Teich graben und eine Stadt bauen, gab derselben die beiden Namen Kołanagara und Vyagghapajja, weil sie durch Hinwegräumung des koła-Baumes und dem Pfade des Tigers folgend gebaut war, und zog heim. — Als darauf die Prinzen das Jünglingsalter erreicht hatten, sprach zu ihnen die Mutter: „Kinder! die in Kapilavatthu wohnenden Sakya sind eure mütterlichen Oheime!

---

[1]) dâraka Kind, und dâra (dârâs) Frau gehen wohl auf √dar „spalten“ zurück, in dem Sinne, den dies Verbum sonst nur in Verbindung mit Praeposition â hat: „sich abarbeiten, mühen, sorgen, bekümmern um etwas“: bedeuten also eigentlich wohl „was Sorge, Mühe macht, Pflege braucht“, ähnlich also wie bhâryâ, bhṛitya. [2]) bhaṇe Voc. von bhaṇi „der Einem zuspricht, Freund“? oder wie? [3]) prâbhṛita a present, en offering to a deity or sovereign, Wilson. [4]) handa, geschwächt aus hanta, eig. Schlachtruf, resp. plur. Imper. „schlagt todt“, dann überhaupt Ausruf der Freude, Ermunterung. [5]) the kolom tree, Nuclea cordifolia, Hardy.

Suchet ihre Töchter zu erhalten." So machten sie sich denn eines Tages, als die jungen Fürstinnen zum Spiel nach dem Flusse gingen, auf, bemächtigten sich des Flufsufers, riefen ihre Namen aus, traten vor, nahmen die Königstöchter und zogen mit ihnen heim. Die Sakya-Könige, als sie es hörten, dachten: „lafst es sein! wohlan [1]: es sind ja unsere Verwandten," und waren still. Dies ist die Entstehung der Koliya.

Von den in dieser Weise gegenseitig Heimführung und Hochzeit übenden Sâkiya und Koliya pflanzte sich das Geschlecht bis auf Sîhahanu fort, wie (anderswo) ausführlich zu lernen ist. König Sîhahanu aber hatte fünf Söhne: Suddhodana, Amitodana, Dhotodana, Sukkodana, Sukkhodana. Dieselben liefsen die Herrschaft bei Suddhodana. Der Schoofs von dessen erster Gemahlinn Mahâmâyâdevî, Tochter des Königs Añjana, ist es, in welchen der vollendete hohe Mann [2], in der im Jâtakanidâna beschriebenen Weise aus der Stadt der Tushita-Götter herabkommend [3], sich einliefs; ordnungsgemäfs ihn verlassen habend, erreichte er die volle Erkenntnifs, setzte das Rad des guten Gesetzes in Bewegung, kam als es die Reihe war nach Kapilavatthu zurück, setzte den grofsen König Suddhodana etc. in die Frucht der Edlen ein, zog wieder aus um in den Ländern umherzuwandeln, kehrte zu einer andern Zeit wieder zurück und wohnte mit 1500 bhikkhu in Kapilavatthu im Nigrodha-Haine. — Als nun damals der Bhagavant daselbst sich aufhielt [4], entstand zwischen den Sâkiya

---

[1]) bhane, wörtlich: „o Freund"? [2]) Buddha nämlich. [3]) cavitvâ, $\sqrt{}$ cyu, çcu. [4]) s. Dhammapada p. 351. Hardy Manual p. 307.

und Koliya ein Streit über Wasser. Wie geschah das? Zwischen den beiden Städten Kapilapura und Koḷiyapura nämlich ist ein Fluſs Namens Rohiṇî[1]: der hat manchmal wenig Wasser, manchmal viel. Wenn wenig Wasser ist, pflegen die Sâkiya wie die Koliya sich das Wasser zur Berieselung ihrer Felder durch Anlegung von Kanal-Rinnen zu verschaffen. Eines Tages, als ihre Leute dabei beschäftigt waren, und einander das Wasser wegnahmen[2], schimpften sie sich mit ihrer Herkunft: „Euer Königshaus hat den eignen Schwestern beigewohnt, wie Hunde, Schweine[3], Schakale u. dgl. Gethier“: „Euer Königshaus hat in einem hohlen Baume gewohnt, wie die Fledermäuse[4]“, und meldeten es dann ihren Königen. Erzürnt rüsteten[5] sie sich zum Kampfe, und zogen nach dem Ufer der Rohiṇî. Ihr Heer war einem Vogelschwarme gleich[6]. Da kam Bhagavant: „meine Verwandten streiten sich: wohlan ich will sie davon zurückhalten“ also denkend, durch die Luft herbei, stellte sich zwischen die beiden Heere — Einige sagen, er kam von Sâvatthi, weil man ihn holen lieſs[7] — und recitirte (so, in der Luft) stehend das Attadaṇḍasutta (von denen, welche den Stock heben, Suttanipâta 4, 15). Dieses gehört habend, warfen alle von Bewegung ergriffen ihre Waffen nieder[8], verneigten sich dem Bhagavant, und lieſsen ihm einen kostbaren Sitz zurecht machen. Bhagavant stieg herab, nahm

[1]) Hardy l. c.: the Rohiṇî is said by Klaproth to come from the mountains of Nepaul, and after uniting with the Mahânada, to fall into the Rapty, near Goruckpur. [2]) oder nach C. „und sich einander aufzogen“ (s. √ bhaḍ). [3]) soṇa? „like pigs and dogs“ Hardy. [4]) piçâcillikâ? „like bats“ Hardy. [5]) sajjâ, eig. sajyâ, deren Bogensehne gespannt ist. [6]) oder nach C: einem Meere. [7]) âvajjitvâ ist wohl Gerundium Passivi (des Causativs?) von √ vraj, mit â. [8]) chaḍḍetvâ, √ chard vomere.

auf dem dargebotenen Sitze Platz, recitirte das Phandanajâtaka (48, 2), welches beginnt: „ein Mann, der eine Axt in der Hand hat“, sodann das Laṭukikajâtaka (36, 7), welches beginnt: „ich preise den, o Elephanten!“ und das Vaṭṭakajâtaka (40, 9):

„wenn einig, fliegen freudevoll mit dem Netze die Vögel fort:
wenn aber sie uneins werden, dann kommen sie in meine Macht [1].“

Darauf setzte er ihnen ihre aus alter Zeit stammende Verwandtschaft auseinander, und erzählte ihnen ihren hohen Stammbaum. Sie aber: „von Alters her sind wir Verwandte“ also erkennend nun überaus friedlich wurden“.

Drauf gaben die Sâkya und die Koḷiya dem Bhagavant je dritthalbhundert Jünglinge zur Umgebung. Bhagavant den früheren Grund (die Causalverbindung mit ihrer früheren Existenz?) derselben erschauend sagte: „hier die Bhikkhu!“ Da erhoben sie sich, kraft — seiner? [2] — iddhi (ṛiddhi) mit sich entfaltenden acht parikkhara (parishkâra) versehen (?), in die Luft, kamen zum Bhagavant heran und verehrten ihn. Bhagavant nahm sie und ging mit ihnen nach dem Mahâvana (vihâra). Ihre Frauen [3] aber schickten ihnen Boten: auf alle Weise

---

[1]) Dieser Vers, somit das betreffende Jâtaka, basirt offenbar auf derselben Geschichte, die wir im zweiten Buche des Pañcatantra (wie im Eingange des Hitopadeça) vorfinden; vgl. ibid. v. 10 und Hitop. 1. v. 37, welche beiden Verse zusammen ein getreues Abbild unsers Verses hier geben. Es erhalten hierdurch Fausböll's Worte (s. oben p. 414) über die Bedeutung der Jâtaka für die mittelalterliche und neuere Volksliteratur gleich einen praktischen Beleg, wobei ich im Uebrigen auf das schon im dritten Bande dieser Studien pag. 356—61 von mir darüber Bemerkte verweisen kann. Vergl. jetzt auch Benfey Pañcatantra 1, 305-6. 2, 540.

[2]) Denn sie selbst erhielten ja, s. im Verlauf, die iddhi erst später.

[3]) pajâpatiyo, their wives, Hardy Manual p. 308. In der That kann das Wort hier eben nur materfamilias bedeuten, wie wir es denn auch schon oben

durch dieselben verlockt werdend, wurden sie sehnsüchtig. Als nun Bhagavant diese ihre sehnsüchtige Stimmung erkannte, zeigte er ihnen den Himavant, und sagte, um ihnen dort durch die Erzählung von dem Kuṇâlajâtakam die Unlust zu vertreiben: „Habt ihr, o Bhikkhu, wohl schon früher den Himavant gesehen?“ „Nein, Bhagavant!“ „Hier, o ihr Bhikkhu, schauet denn!“ Indem er sie kraft seiner iddhi durch die Luft führte, zeigte er ihnen die verschiedenen Berge: „Hier ist der Goldberg! hier der Silberberg! hier der Edelsteinberg“ und kam so nach Manosilâtala (Zinnoberfläche), dem Kuṇâla-Teiche [1]. Drauf ordnete er an: „alle mit vier oder mehr Füfsen begabten, dem Thierreich angehörigen Wesen auf dem Himavant sollen herbei kommen, und hinter allen auch der Vogel Kuṇâla“. Als sie nun herbeikamen, zeigte er sie ihnen, indem er sie unter Erklärung ihrer Arten und ihrer Namen schilderte: „Dies, o ihr Bhikkhu! sind Flamingo (haṅsa), dies Fischreiher (krauñca, s. Dhammap. 155), dies cakkavâka (Anas casarca), Krähen (karavîkâ), Elephantenschnäuzchen [2], Lotusfrohe (?paushkaraçâtaka)“. Erstaunten Herzens schauten sie zu. Als sie aber hinter allen den Kuṇâla-Vogel herbeikommen sahen, umgeben von 1000 Vogeljungfrauen, sitzend mitten auf einem Holzstück, welches von zwei dgl., die mit dem Schnabel darauf bissen, getragen ward [3], sprachen sie in Gedanken über dies selt-

(p. 421, 8) in dieser selben Bedeutung gehabt haben, und zwar als Beinamen von Buddha's leiblicher Mutter, während es sonst ja gerade als Eigenname seiner Stiefmutter bekannt ist. [1]) zu daha s. Fausböll, Five Jât. p. 27. [2]) hatthisoṇḍakâ entweder von hastiçuṇḍâ, an elephants trunk, also mit einem Schnabel wie eine h.:, oder aus hastin und çauṇḍaka, von çauṇḍa fond of, addicted to, so dafs damit Vögel bezeichnet wären, die sich stets in der Nähe des Elephanten aufhalten, vergl. die Löwenwächter. [3]) Hardy pag. 309 „they saw two kokilas take a sprig in their mouths,

same Wunder zum Bhagavant: „ob etwa, Herr! auch der Bhagavant hier früher Kuṇâla-König gewesen ist?“ „Ja, ihr Bhikkhu! und durch mich ist das Kuṇâla-Geschlecht entstanden. Denn vormals wohnten wir hier zu vier Leuten, (nämlich) Mahânâradadevala der[1] isi (ṛishi), Ânanda der König der Geier, Puṇṇamukha der Pushyakokila (?), ich als Vogel Kuṇâla“. So erzählte er das ganze Mahâkuṇâlajâtakam (55, 4). Als sie es gehört, schwand diesen Bhikkhu die Unlust, welche ihnen in Bezug auf ihre alten (frühern) Genossinnen[2] entstanden war. Darauf erzählte ihnen Bhagavant die wahre Erzählung. Am Ende (paryavasâne) der Erzählung war jeder Hintere sotaâpanna, jeder Obere anâgâmin: es gab gar keinen puthujjana oder arahan (darunter)[3]. Darauf nahm sie Bhagavant und stieg mit ihnen wieder[4] hinab zum Mahâvana (vihâra). Und heimkehrend gingen diese Bhikkhu (nunmehr) kraft ihrer eignen iddhi (durch die Luft). Da zeigte ihnen Bhagavant behufs des oberen Weges wiederholt die Lehre: und alle Fünfhundert, die Beschauung (vipaçyanâ) erfassend, faſsten Halt in der Arahat-Würde. Der zuerst (davon) Erreichte kam zuerst an: und mit dem Gedanken „ich will es dem Bha-

---

each holding it by the end: and the king of the kokilas alighting upon it they flew through the air“. — S. Böhtlingk-Roth unter kuṇâla, kunâla, kunâlika, der indische Kukuk, berühmt durch seine schönen Augen und seinen lieblichen Gesang. [1]) Ich ziehe vor °devalo isi zu lesen, da sonst die Zahl vier nicht herauskommt. [2]) d. i. ihre Frauen, resp. die Trennung von denselben: dutiyikâ, die Zweite, vergl. dvitîya sowohl Feind als Freund. [3]) d. i. auch der Niedrigste hörte auf pṛithagjana zu sein, ward çrotaâpanna: aber die Stufe des Arhat erreichte noch Keiner. [4]) puna-d-eva. Hier liegt indeſs kein eingefügtes d, sondern im Gegentheil die alte Form von punar vor, welches aus punat (Accus. Neutr. Part. Praes. √ pû, reinigend) entstanden ist. Der Uebergang der Bedeutung ist ein ähnlicher, wie bei dem in gleichem Sinne gebrauchten adv. muhus aus √ muh betäubend.

gavant sagen" herankommend, und sprechend: „ich bin nun froh, o Bhagavant! habe keine Sehnsucht weiter", setzte er sich, den Bhagavant verehrt habend, abseit [1] nieder. So der Reihe nach sie Alle herankommend sich um den Bhagavant herum niedersetzten: (es geschah dies) am uposatha (upavasatha)-Tage des jeṭṭha (jyaishṭha) Monats zur Abendzeit.

Berlin, April 1862. A. W.

Der çabalîhoma,

ein Waldorakel im Frühlinge.

Unmittelbar hinter der Darstellung des Gargatrirâtra, d. i. des in seiner Stiftung dem Garga zugeschriebenen, mit drei Soma-Pressungstagen versehenen Soma-Opfers, führt das Tâṇḍyam Pañcaviñçam (in 21, 3) einen merkwürdigen Brauch an, welcher den obigen Namen führt. Nach Lâṭyâyana (9, 8, 1 ff.) resp. Drâhyâyaṇa (26, 4) ist derselbe für den bestimmt, welcher sich das Gedeihen von tausend (Stück Vieh) wünscht. Çâṇḍilya zwar habe die Bedingung gestellt, dafs derselbe vorher mit dem (genannten) trirâtra geopfert haben müsse, und ziehe dafür die Worte des Tâṇḍyam heran, welche den trirâtra als das Kalb der çabalî, resp. als sie zur (Milch)-Spendung veranlassend, bezeichnen und somit in der That einen direkten Bezug zwischen Beiden involviren. Nach

---

[1]) ekam-antam für ekântam s. Fausböll, Five Jât. p. 22. Vergl. im Ṛik z. B. çatamûti 1, 102, 6, sahasramûti 1, 52, 2, açvamishṭi 2, 6, 2, viçvaminva 1, 61, 4, viçvamejaya, samudramiñkhaya 9, 35, 2. 5. In den letztern drei Wörtern steht das erste Glied allerdings auch grammatisch im Accusativ.

Dhânaṃjayya indessen stehe der çabalîhoma jedem Beliebigen, der den obigen Wunsch hege, frei, auch wenn er somit den trirâtra noch nicht geopfert hat. Gegenüber der Stellung nun, welche der çabalîhoma im Tâṇḍyam einnimmt, — unmittelbar zwischen dem Gargatrirâtra und dem açvatrirâtra —, sowie den sonstigen Zeugnissen nach *), liegt es nahe, diese Freigebung direkt als eine sekundäre Abschwächung zu betrachten, wie wir auch sonst noch hie und da dem Rigorismus Çâṇḍ.'s gegenüber durch Dhân. die laxere Praxis vertreten sehen: in diesem Falle indessen mag es sich wirklich so verhalten, wie Dhân. angiebt. Es unterliegt nämlich wohl keinem Zweifel, dafs der çabalîhoma ein alter volksthümlicher Brauch ist, dessen Aufnahme in das çranta-Ritual erst Resultat einer sekundären Aneignung gewesen sein wird, während er eben schon vorher selbständig im Volke wurzelte. Im gṛihya-Ritual freilich, in welchem man demnach vor Allem noch Spuren desselben vermuthen sollte, habe ich deren bis jetzt noch nicht vorgefunden. Der Grund zur Aufnahme in das çrauta-Ritual hier ist wohl darin zu suchen, dafs für den Gargatrirâtra ein Opferlohn von 1000 Kühen festgesetzt ist (Pañc. 20, 15, 13), und bei der Vertheilung derselben an die drei Götter Soma, Indra und Yama, welche vermittelst Loosens geschieht, dem Indra eine çabalî pashṭhauhî (Pañc. 21, 1, 5) d. i. eine scheckige dreijährige Kuh zufällt. Da lag es denn natürlich nahe, die für das (tausendfache) Gedeihen des Viehes gebräuchliche Anrufung der çabalî, d. i. wie wir sehen wer-

*) Das Anupadasûtram 6, 8 erläutert die betreffende Stelle mit °iti saṃyogât tadyâjinaḥ. Nach Dhanvin zu Drâhy. bezeichnet auch Âpastamba den çabalihoma ausdrücklich als ein sekundäres Glied des trirâtra, nicht als beliebig von dem genannten Wunsche abhängig. Auch Sâyaṇa zum Tâṇḍyam läfst ihn nur für den, welcher den trirâtra feiert, gelten.

den der bunten, mannichfachen Naturkraft, heranzuziehen, und mit dem Ceremoniell jenes dreitägigen Soma-Opfers in Verbindung zu bringen. Uebrigens scheint auch das Tâṇḍyam selbst die Beschränkung auf den trirâtra-Opferer fallen zu lassen, wenn es darin nach obigen Worten ausdrücklich heifst: „wer so weifs, dem spendet (melkt) sie ungegeben (d. i. wohl = apradâpitâ, ohne durch ihr Kalb, den trirâtra, zum Spenden veranlafst zu sein?), wenn Einer obwohl würdig zum Nahrungsgenusse seiend dennoch nicht dazu kommen kann".

Für den allgemeinen Charakter der çabalî-Feier spricht jedenfalls auch das Datum, welches Lâṭyâyana (und Drâhy.) dafür angiebt (während das Tâṇḍyam nichts der Art erwähnt). Danach trifft dieselbe in den Frühling, und zwar auf die zunehmende Hälfte des Monats. Am ersten Tage derselben hat der Betreffende sich Haare und Bart zu scheeren. Er thut darauf eine barâsî um (Tâṇḍya), worunter, dem Anupada zu Folge, nach den Adhvaryavas (d. i. den Anhängern des Yajurveda) ein Linnenkleid zu verstehen ist: kshaumî barâsîty adhvaryûṇâm. Dieselbe Erklärung giebt Lâṭy. 9, 2, 15 zu Pañcav. 18, 9, 16 (barâsî neshṭur iti kshaumî syât). An unserer Stelle indessen hat Lâṭy. statt dessen einfach die Angabe, dafs es ein neues noch ungetragenes Kleid ahataṃ vasanam sein solle*). In

*) Auch Sâyaṇa zum Tâṇḍya erklärt hier barâsî durch ahataṃ vâsas, während er zu 18, 9, 16 es durch grobes Kleid aus Baumrinde erklärt: kârpâsâpekshayâ hînâ vṛikshatvacâ nirmitâ. Ebenso hat Wilson (nach Amara, Lois. Desl. p. 154) für varâçi, varâsi die Bedeutung: coarse cloth (sthûlaçâṭakaḥ Am.) und für varâsî gar: dirty clothes. Âçvalâyana 9, 4 hat: kârpâsaṃ (baumwollen) vâsaḥ potuḥ, kshaumî barâsî neshṭuḥ, wo kshaumî (linnen) somit als Beisatz zu barâsî dient. Aus Kâṭh. 15, 4 asir vâlâvṛito vâvrîr yâlapratigrathitâ (vavrir jâla°?) barâsî dâmaḍûshâ (!) vatsataro vâ çabalo dakshiṇâ geht der Stoff der barâsî nicht hervor. Etymologisch ist das Wort unklar. Das anlautende b hindert zwar wohl nicht, es auf √ var tegere durch

diesem Gewande liegt er zwölf Nächte*) hindurch auf bloſser Erde, auf einem etwas erhöhten Platze, und nährt sich während dessen nur von heiſser Milch. Während dieser Zeit wird in seiner Wohnung das Feuer beständig unterhalten: auſser dem Freunde, der den praisha, die Anrufung der çabalî, für ihn recitiren wird, darf kein Anderer hinter den Opfernden drein treten: er darf ferner selbst nur das Allernöthigste sprechen, und sich seinem Weibe nicht nahen. Wenn nach der zwölften Nacht das Morgenroth zu schwinden beginnt*), opfert er dann den çabalîhoma. Es wird zu dem Behufe der Feuerplatz zusammengekehrt, mit Gräsern bestreut, und udumbara-Hölzer in's Feuer geworfen. Auch die beiden Opferlöffel, die sruc und der sruva, sowie der Becher müssen von udumbara-Holz sein. Aus diesem Becher schöpft er saure Milch, Honig und Butter vermittelst des sruva in die sruc, viermal oder achtmal, und opfert dies in das Hausfeuer mit dem Spruche: „o Çabalî, du bist ein alle Räume umfassendes Meer! du bist das brahman der Götter, bist Erstgeborne der Ordnung, bist Nahrung! du bist Licht, du bist Glanz, du bist Unsterbliches: wir kennen dich, o Çabalî, die strahlende! die Erde ist einer deiner Füſse, die Luft einer, der Him-

---

Affix âsa, vgl. yavâsa, kilâsa, zurückzuführen, da sich b mehrfach sekundär aus v entwickelt hat: andererseits indessen scheinen die etymologisch freilich dunklen Wörter barsá, barsva, bṛisî, mit denen aus Gras bestehende Kissen, Polster bezeichnet werden, specielle Ansprüche auf Verwandtschaft mit barâsî zu haben, obschon allerdings die Auseinanderziehung des Thema's bars in barâs immerhin etwas Auffälliges haben würde.

*) Diese zwölf Nächte am Anfang des im bürgerlichen Leben mit dem Frühling beginnenden Jahres repräsentiren die zwölf Monate desselben, s. meine Abh. über Omina p. 388.

**) so erklärt Agnisvâmin upavyusham, also ganz wie upavyushasam Kâty. 21, 3, 13: indessen steht die Angabe des Tâṇḍyam parâ vâgbhyaḥ sampravaditoḥ damit in einigem Widerspruch, und es ist vielleicht besser upavyusham ganz allgemein: „bei Tagesanbruch" (vergl. vyushṭi, vivasvant) zu fassen.

mel einer, das Meer einer. Dieses bist du, o Çabalî! Wir kennen dich. So spende uns Saft und Kraft, einen Strom von Reichthum, o Çabalî! die du die mächtigste unter den Geschöpfen*) bist. Möchte ich mein Gelübde (meinen Wunsch) erreichen.“ Mit „sei Segen drauf!“ opfert er die zweite Spende. Den Rest, der in der sruc bleibt, giefst er in den Becher und verzehrt denselben. Hierauf werden sruc, sruva und Becher abgewaschen und bei Seite gelegt, nach Çâṇḍilyâyana dagegen ins Feuer geworfen (da ihr Zweck erfüllt ist). Ehe nun noch irgend welche Stimmen laut werden (Tâṇḍyam, nach Dhanvin: ehe noch die Vögel ihr Lied beginnen), geht er nach Osten oder Norden hin aus dem Dorfe hinaus in den Wald, nach einem Fleck, der fern genug ist, dafs der Laut eines Thieres aus dem Dorfe daselbst nicht mehr gehört werden kann: hier fafst er einen Grasbüschel mit der Hand an und ruft nun dreimal aus vollem Halse: „Çabalî! Çabalî!“ Wenn ihm dann ein anderes Thier als ein Hund oder Esel antwortet, so erkennt er daraus, dafs sein Opfer Erfolg haben wird. Antwortet kein Thier, so wiederhole er das Opfer im nächsten Jahre. Hiermit schliefst das Tâṇḍyam. Lâṭyâyana dagegen (und Drâhy.) sagt, dafs er das Opfer noch zwei Jahre hinter einander wiederholen möge: falls aber gleich das erste Mal ein Hund oder ein Esel antwortet, oder falls auch im dritten Jahre noch kein Thier ihm Antwort giebt, so erkenne er daraus, dafs er keine Hoffnung hat mit dem Vieh Glück zu haben. Das Vâmadevyam (sâman) habe dann als çânti, Besänftigung des Unglücks, zu dienen.

---

*) Sâyaṇa zieht prajânâm zu dhârâm: seine Worte lauten ç a c i s h ṭ h â atiçayena çaktimatî hy asmâkam p r a j â n â ṃ ca sarveshu no (ob v a s o r vasuno zu lesen?) d h â r â ṃ d h u k s h v a.

Es liegt uns hier offenbar ein ganz ähnliches Orakel vor, wie auf anderem Gebiete unser Kukukorakel oder das in der Oberpfalz als Liebesorakel verwendete Hundebellen*). Wer nun aber ist diese Çabalî, die hier aufgefordert wird, ihre Zusage durch den Mund eines Thieres zu geben? Nach dem Tâṇḍyam (vâg vai çabalî) ist es die vâc, was Sâyaṇa durch stutirûpabhâgâbhimânidevatâ umschreibt, während er çabalî durch kâmadhenuḥ erklärt. Offenbar hat auch das Tâṇḍyam diese letztere Bedeutung für çabalî im Auge, da es fortfährt: tasyâs trirâtro vatsaḥ, und im nächsten Satze sowie in dem homamantra auch die √duh dafür verwendet; desgleichen sind auch die vier Füſse, von welchen der letztere spricht, auf die gleiche Vorstellung hinführend. Es liegt somit hier bereits im Wesentlichen dieselbe Auffassung vor, die uns aus dem ersten Buche des Râmâyaṇa (52, 20 ff. Schlegel) bekannt ist, die Vorstellung von einer Wunschkuh, welche als „das mächtigste aller Geschöpfe“ im Stande ist, alles zu gewähren, was man von ihr wünschen mag. Es gehört diese Vorstellung vielleicht sogar bereits der Urzeit an, denn wenn auch die in der Brâhmaṇa-Periode ja sonst noch so häufig erwähnte kâmadughâ im Ṛik nicht nachweisbar scheint, so ist doch die eddische Kuh Audhumbla und das Horn der Ziege Amalthea in nächster Verwandtschaft stehend. Für unsere çabalî hier indessen möchte ich auſser dieser mythologischen Beziehung, welche auf der dankbaren Anerken-

*) s. Schönwerth 1, 138-9 „Bei Waldmünchen wirft sie am Thomas-Abend nach Gebetläuten oder um Mitternacht einen Prügel auf einen Baum, und spricht dabei: „Hunderl, ball, ball! Ball üba nein Mal (Meilen)! Ball üba's Land! Wau mein feins Liab wahnd.“ Wo nun ein Hund zu bellen beginnt, (da) heirathet sie hin. Gleiches Verfahren gilt auch in der Walburgisnacht. Da auf dem Lande alles während der Nacht ruhig ist, hört man leicht das Bellen der Hunde.“

nung alles des Guten, welches dem Menschen von der Kuh zu Theil wird, beruhen mag, daneben noch eine zweite, mehr spekulative Bedeutung, geltend machen. Die Beziehung auf die vâc nämlich, die das Tâṇḍyam überliefert, ist nicht so trocken zu fassen (auf die Lobpreisungen beim Opfer bezüglich), wie dies bei Sâyaṇa geschieht. Hier hat Dhanvin (zu Drâhy.) offenbar das Richtige, wenn er aus Pañcav. 20, 14, 2 die Stelle heranzieht: „prajâpatir (vâ idam) eka âsît tasya vâg eva svam âsît, vâg dvitîyâ | Prajâpati war allein, nur die vâc war ihm zu eigen: die vâc war die Zweite“. Das schöpferische Wort des Prajâpati, welches als schöpferische Kraft ja bereits im letzten Buche des Ṛik (10, 125) verherrlicht wird, und in den Brâhmaṇa eine so hervorstechende Rolle spielt, ist offenbar auch hier unter vâc zu verstehen. Und durch ihre Gleichsetzung mit çabalî wird uns denn nun auch in der That für diese praegnante Form der Wunschkuh, wie ich meine, der richtige Schlüssel. çabalî, die scheckige, bunte*), ist nämlich als die allen den mannichfachen Schöpfungen des Weltenvaters zu Grunde liegende Urmaterie resp. als die bunte Naturkraft zu verstehen, welche neben dem Weltenschöpfer als increata gleichberechtigt, als pitryâ râshṭrî, väterliche Königinn Ath. 4, 1, 2 einhergeht. Denn die Schöpfung aus Nichts ist dem Brâhmaṇen unbekannt: entweder denkt er sich dieselbe als eine reine Emanation, Entstrahlung aus dem Absoluten selbst — dies die Grundlage der Vedânta-Lehre, oder aber als eine Entwicklung aus dem Unentwickelten in Folge des durch den daneben stehenden Urgeist

*) in Ts. 4, 3, 11, 5 findet sich çabalîs (Nom. Singul. Fem.) als Beiname der ushas (Kâṭh. 39, 10 hat die regelrechte Form çabalî).

gegebenen Anstofses, — dies die Grundlage der Sâñkhya-Lehre. Und diese letztere dualistische Anschauung ist es eben, welche, wie ich meine, der Vorstellung von der çabalî und den sonstigen gleichen Angaben zu Grunde liegt. Hieher gehört zunächst jene Variation des in Vs. 32, 8. Taitt. Âr. 10, 1, 3 vorliegenden Verses, welche uns in Ath. S. 2, 1, 1 geboten wird: „der Seher das Höchste schaut im Verborgnen, worin Alles (wieder) wird eingestaltig: | ihm molk Pṛiçni ab, was da wird geboren. Lobsangen die Schaaren, die Himmelskund'gen.“ || Zu dieser bunten Pṛiçni stellt sich die bunte Enî Ṛ. 10, 12, 3 (Ath. 18, 1, 32) „alle Götter folgten hier deinem Opfer, als die Enî*) himmlisches glüh'ndes Nafs molk“. Erscheint diese bunte Naturkraft in der çabalî in Gestalt einer Kuh, so wird anderweitig dafür auch eine Schaafmutter (avi) gesetzt: so Ath. 10, 8, 31 „avi mit Namen die Gottheit sitzet von der Ordnung umhüllt, | kraft der'n Gestalt die Bäume hier grün sind, von grünen Kränzen voll“ (von BR. wird avi hier als appellativum „zugethan, günstig“ gefafst): — oder eine Ziege ajâ, wobei das Wortspiel mit „ungeboren“ increata offenbar beabsichtigt ist, so in Taitt. Âr. 10, 12, 5 (= Çvetâçvataropan. 4, 5) ajâm ekâm lohitaçuklakṛishṇâm° vgl. diese Stud. 1, 428**).

---

*) Nach Langlois, also wohl Sâyaṇa, ist damit la (flamme) blanche des Feuers gemeint: in Ṛ. 1, 144, 6 werden unter den beiden enî von Sây. Himmel und Erde verstanden.

**) Wenn ich daselbst an die Legende des Vṛihad Âr. 1, 4, 4. Çatap. 14, 4, 2, 7 ff. erinnert habe, nach welcher der Schöpfer als Bock sich seiner zweiten Hälfte, welche Ziegengestalt trägt, zum Zwecke der Schaffung naht, so ist diese Verbindung denn doch nur eben auf die Schaffung der Ziegen beschränkt, und wird ja ebenso für die Schaffung der Rinder, Pferde, Schafe u. s. w. je die entsprechende Verwandlung in ein betreffendes Paar angegeben, so dafs diese Legende kein ganz analoges Correlat für die obige Vorstellung bildet.

Hienach betrachte ich als den Zweck unseres çabalî homa den direkten Appell an die bunte Naturkraft, beim Erwachen des Frühlings, um sich ihres Schutzes und ihrer Hülfe zu versichern, und im Anschlufs daran den von kindlicher Naivetät getragenen Wunsch, durch die Thiere des Waldes, welche das ungeschwächteste und unmittelbarste Produkt derselben sind*), ein betreffendes Wahrzeichen über die Erfüllung der gehegten Wünsche zu erhalten.

Es folgen die betreffenden Texte. Zunächst die Stelle aus dem Tâṇḍyam (21, 3):

1. vâg vai çabalî, tasyâs trirâtro vatsas, trirâtro vâ etâm pradâpayati | 2. tad ya evaṃ veda tasmâ eshâ 'prattâ dugdhe | 3. yo 'lam annâdyâya sann athâ 'nnaṃ nâ 'dyâd | 4. barâsîm paridhâya taptam piban dvâdaça râtrîr adhaḥ çayîta | 5. yâ dvâdaçî syât tasyâ upavyushaṃ çabalîhomaṃ hutvâ purâ vâgbhyaḥ sampravaditor yatra grâmyasya paçor nâ "çriṇuyât tad araṇyam paretya darbhastambam âlabhya çabali çabalîti trir âhvayed, yad anyachunaç ca gardabhâc ca prativâçyate sâ samṛiddhâ | 6. yadi na prativâçyeta saṃvatsare punar âhvaye- | 7. chabali samudro 'si viçvavyacâ brahma devânâm prathamajâ ṛitasyâ, 'nnam asi çukram asi tejo 'sy amṛitam asi, tâṃ tvâ vidma çabali dîdyânâṃ, tasyâs te pṛithivî pâdo 'ntariksham pâdo dyauḥ pâdaḥ samudraḥ pâda, eshâ 'si çabali, tâṃ tvâ vidma, sâ na isham ûrjaṃ dhukshva vasor dhârâṃ çabali prajânâṃ çacishṭhâ, vratam anugeshaṃ, svâhâ || 3 ||

1. pradâpayati payaḥsthânîyam phalam | tat trirâtrayâjino 'yaṃ homaḥ kartavya ity uktam bhavati | 2. uktâr-

*) Hund und Esel sind als zu familiäre Hausthiere, abgesehen von ihrer sonstigen Unreinheit, kein dgl. unmittelbares Organ der Natur.

thavedanam praçaṅsati | a p r a t t â svâduyâsâdipradânanirapeksheva (?°ghâsâ°?) satî | 3. sa juhuyâd ity arthaḥ | 4. ahataṃ vâso v a r â s î, t a p t a ṃ kshîram iti çeshaḥ |

Lâṭyâyana (9, 8) resp. Drâhyâyaṇa (26, 4) lauten, wie folgt:

1. sahasraposhakâmaḥ ç a b a l î h o m a ṃ kurvîta | 2. nâ 'trirâtrayâjîti Ç â ṇ ḍ i l y a s, trirâtro vâ etâm pradâpayatîti hy âha (brâhmaṇam Agnisv.) | 3. yaḥ kaç ca (cit Dr.) sahasraposhakâma iti D h â n a ṃ j a y y o *) | 4. vasante prathamâyâm pûrvapakshasya (fehlt Dr., jedoch nicht in Sâyaṇa's Citat aus Dr.) keçaçmaçrûṇi vâpayitvâ 'hataṃ vasanam paridhâyâ 'nantarhite sthaṇḍile dvâdaça râtrîr adhaḥ çayîta taptaṃ kshîram piban (t. ksh. p. dv. r. adhaḥ ç. 'nant. sth. bei Dr., jedoch ohne diese Umstellung in Sâyaṇa's Citat aus Dr.) | 5. nityâbhyâhito 'syâ 'gnir âvasathe syât (dvâdaçâ 'hâni Agnisv.) | 6. nai 'nam anyaḥ suhṛidaḥ praishakṛito 'nupraviçed | 7. alpavyâhârî ca syâd | 8. adâragâmî | 9. dvâdaçyâ upavyusham parisamuhyâ 'gnim paristîryau ''dumbara idhmaḥ syât, sruksruvau ca, tathâ camasas, tasmâd (tasmin Dr.) dadhi madhu sarpir iti (°dhusarpiḥ samânîya Dr.) sruveṇa sruci gṛihṇîyâc caturgṛihîtam ashṭagṛihîtaṃ vâ | 10. taj juhuyâchabali samudro 'sîti | 11. svâhâkâreṇo 'ttarâṃ | 12. sruci yaḥ çeshaḥ syât taṃ camasa ânîya prâçnîyât | 13. prakshâlya sruksruvau camasaṃ ca nidadhyât | 14. tatrai 'vâ 'nuprahared iti Ç â ṇ ḍ i l y â y a n a ḥ | 15. prâṅ vo 'daṅ vâ grâmân nishkramya yatra grâmyasya paçor nâ ''çṛiṇuyât tad araṇyam paretya darbhastambam âlabhya çabali çabalîti paramakaṇṭhena kroçet | 16. yad anyachuno gardabhâd vâ prativâçyeta samṛiddhaṃ karme 'ti vidyâd |

*) Sâyaṇa fügt in seinem Citat aus Dr. noch Tâṇḍya 21, 3, 8 zu.

17. evam â tṛitîyaṃ saṃvatsarâtyâsam (°râbhyâsam Dr., °râtyâbhyâsam Dr. bei Sây.) aprativâçyamâne kurvîta | 18. prathamataç cet tu (tu fehlt Dr., jedoch nicht in Sâyaṇa's Citat aus Dr.) çvâ gardabho vâ prativâçyeta na paçûnâm âçâ 'stîti vidyâd | 19. â tṛitîyaṃ câ 'prativâçyamâne | 20. çântir vâmadevyam |

17. saṃvatsaraṃ kshiptvâ, Agnisv. — ṇamulpratyayaḥ, pratisaṃvatsaraṃ çavalîhomam abhyasya kurvîta abhivikâram, â tṛitîyât saṃvatsarâd ity arthaḥ, Dhanvin.

Berlin, April 1862. A. W.

Correspondenzen.

1) Aus einem Briefe von Prof. Stenzler.

(zu oben pag. 159).

Breslau 6. Juni 1861.

1. Als der Saṃgraha (? Inbegriff?) dem Untergange nahe war, weil er zu Grammatikern gelangt war, welche nur Auszüge liebten und geringes Wissen besafsen;

[saṃksheparucîn wäre wohl die nächstliegende Conjectur.]

2. Als darauf von Pâtañjali das M. bh. verfafst war;

[Pâtañjalinâ; warum durch Kürzung den Vers verschlechtern?]

3. Welches [Mahâbhâshya] wegen seiner Tiefe von unerreichbarem Boden und (zugleich) wegen der Leichtigkeit (des Verständnisses, seiner Klarheit) gleichsam offen daliegend war, gewann die Ansicht der Menschen von unfertigem Verstande in demselben keinen festen Halt. [Es ge-

nügte ihnen nicht, weil es ihnen an richtigem Verständniſs fehlte.]

4. Nachdem das Buch des Ṛishi, welches ein saṃgrahaprati..ka (?) war, durch Vaiji etc.... weit verbreitet worden:

[In saṃgrahaprati..ke muſs ein Adjectiv zu granthe stecken. viplâvita heiſst nicht verwüstet, sondern verbreitet, namentlich von der Mittheilung des Veda an unberechtigte Personen.]

5. War die Ueberlieferung der Grammatik, welche den Schülern Pâtañjali's verloren gegangen, im Laufe der Zeit unter den Dâkshiṇâtyâs nur noch in Büchern vorhanden.

[Daſs sie sich bei den Dâksh. fand, rührte eben von der erwähnten weiten Verbreitung her. Aber sie befand sich dort granthamâtre, d. h. nicht: in einer Handschrift, sondern: nur in Büchern; aus dem lebendigen Wissen war sie verschwunden.]

---

2) Aus einem Briefe von Mr. Paul Grimblot.

Vice-Consulat de France.
Colombo 16 Décembre 1861.

J'ai trouvé ici toutes les facilités que je pouvais souhaiter pour mon étude de Pâli, je veux dire du coté des mss., non pas qu'il y en ait dans Ceylan autant qu'on pourrait croire, tout au contraire il s'en trouve très-peu, et les meilleurs ont été apportés depuis une soixantaine d'années d'Amarapura. J'ai à ma disposition trois collections à-peu-près complètes, sans compter bon nombre de mss. singhalais assez anciens, ceux-là sont généralement excellents.

J'ai au contraire assez de difficulté de me procurer des mss. Cambodges, je veux dire venus de Siam. Mais aucune de ces collections ne se trouve à Colombo ou dans le voisinage: il les faut faire venir l'un après l'autre selon mes besoins; et je n'ai pas la commodité de les consulter à mon gré et suivant mon caprice. Il n'y a pas de mss. à vendre, et pour faire des copies il m'en couterait beaucoup plus d'argent que j'en peux dépenser dans un pays où la vie est pour un Européen sans comparaison plus chère qu'à Paris ou à Londres; et ces copies seraient détestables, car les habiles gens, qui sont aussi rares ici que partout ailleurs, ne se soucient pas de la tâche ingrate de corriger les mss. J'en suis donc reduit à faire des transcriptions du meilleur ms. que je peux trouver, et de collationner ensuite ma copie avec tous les autres que je peux me procurer. Ce n'est que dans ces derniers temps qu'un prêtre fort instruit, mais instruit comme on l'est en Orient, c'est-à-dire, sans la moindre idée de ce qui s'appelle critique, était venu résider avec moi, et m'aidait dans mon travail de collationnement. Malheureusement il est mort, il y a six semaines de la dyssenterie, et je n'ai pas trouvé encore à le remplacer, mais je ne doute pas d'y réussir avant peu, car j'ai beaucoup d'amis parmi ceux que l'on appelle d'Amarapura, et ce sont les seuls où il y ait quelque savoir ou plutôt un véritable désir de s'instruire; malheureusement ils vivent à quelque distance de Colombo. J'ai pourtant beaucoup fait depuis deux ans que je suis ici. Brockhaus vous aura peut-être dit qu'il va publier dans les Abhandlungen de la D. M. Ges. le texte du Kaccâyana-Pakaraṇa, du Pada-Rûpa-Siddhi et du Bâlâvatâra, avec des indexes de toutes sortes, et un index verborum

complet. Je n'attends que le depart d'un voyageur pour la France ou l'Allemagne pour lui envoyer la copie destinée à être mise dans les mains de l'imprimeur, car je n'ose pas risquer ma propre transcription. J'enverrai en même temps à Brockhaus plusieurs autres copies et s'il ne peut pas leur trouver de place dans la Zeitschrift, je lui demanderai de vous les offrir pour vos Indische Studien, et vous déciderez vous-même s'il vous convient de les accepter. J'ai vu par votre traduction du Dhamma-Padam, et par les deux textes que vous avez imprimés dans les Indische Studien et dans le Monatsbericht de l'Académie de Berlin, que vous prenez quelque intérêt à l'étude du Pâli. Vous serez donc charmé de la publication des Sûtras de Kaccâyana, dont la connaissance facilitera singulièrement la tâche des éditeurs de textes pâlis en Europe. C'est évidemment par là qu'il faut commencer, et on l'eut fait assurément si on eut eu des mss. du Kaccâyana-Pakarana, c'est ce qui s'appelle vulgairement le Sandhi-Kappa, et du Rûpa-Siddhi. L'un et l'autre se trouvent, il est vrai, à Paris parmi les mss. de Burnouf acquis par la Bibliothèque Impériale. Je n'ai jamais ouvert le Sandhi-Kappa, dont je ne savais pas l'importance trompé par l'assertion de Turnour, qui affirme que les Sûtras de Kaccâyana sont perdus, tandis qu'ils occupent dans la littérature pâlie la même place que ceux de Pâṇini en Sanskrit, et qu'il en existe bien des Vârttikas et des Commentaires. Je connais bon nombre d'entre eux, et je peux vous donner une idée de la littérature grammaticale du Pâli en vous disant que sur mon catalogue, qui n'est surement pas complet, il se trouve quatre-vingt et quelques traités, la plupart d'une étendue effrayante, et à part deux tous ont pour base les

Sûtras de Kaccâyana. Le ms. du Pada-Rûpa-Siddhi de Burnouf que j'ai eu longtemps dans les mains est une copie moderne et détestable: elle vaut moins que rien, tant elle fourmille des fautes les plus grossières: or toute la valeur du Rûpa-Siddhi consiste dans les exemples, tous tirés du tipiṭaka, qui s'y trouvent recueillis. Je suis fort curieux de savoir ce que vous et les habiles en Allemagne direz des Sûtras de Kaccâyana, et des rapports qu'il peut avoir avec Pâṇini. Je n'ai pas lu encore la dissertation de Goldstücker: je ne l'ai pas encore reçue, mais j'ai parcouru votre reponse dans les Indische Studien, je dis parcouru, car elle ne m'est arrivée que quelque jours; et je me demande avec anxieté quels arguments pour ou contre votre thèse vous fourniront les Sûtras de Kaccâyana, qui ne peuvent manquer de peser d'un poids enorme dans la balance. Kaccâyana était un disciple immediat de Buddha*) et le premier Sûtra „attho akkhara-saññato" est une parole de Gotama prononcée dans une circonstance où il ne songeait guères à faire de la grammaire, mais qui entendue par Kaccâyana lui fournit un point de depart.

---

3) Aus einem Briefe von Professor Whitney.

New Haven, Conn., U. S. A., March 1, 1862.

I have been devoting myself to the preparation of the Atharva-Prâtiçâkhya for the press for some time past, and have worked half the way thro' it in the preliminary elaboration: in some six weeks from now I shall begin to

---

*) vgl. das hierüber oben p. 94. 95 Bemerkte. d. H.

print, and shall than carry the work thro' the press, I hope, pretty rapidly. On the whole, I find the imperfections of the ms. trouble me less than I had feared beforehand they would do: there will remain, I hope, few points where the reading or the interpretation of the rules will be doubtful; the commentary is so scanty, and even its citations from the text so incomplete that the main thing almost everywhere is to make out the true form of the rule, and to have gathered from the text of the Veda itself all the matter which the Prât. would deal with: which I have long since done so thoroughly that I could make a Prâtiç. to the Atharva myself which should be more complete than this one which we have. — I wrote you before of my willingness, if it should seem desirable, to give up any claim which I might be supposed to have upon the Taitt. Prâtiçâkhya, and to turn over my manuscript material to you. I must confess however, that I rather hope you will see it to be as well to leave the thing in my hands. It is the only publication for which I shall have the material left me, and now that I am likely to get the Ath. Prât. off my hands this summer, I see nothing to prevent my going on and doing up the other next winter, to be published in the next following number of our Journal. I have already given considerable study to the work, and have provided myself with a ms. of the Taitt. text to make out the references from.

Berichtigungen und Nachträge.

Pag. 8, 11 lies: indoscythische. — 22, 2 v. u. lies: Taitt. Âr. 1, 7, 1. — 26, 25 lies: Annahme. — 54, 23 lies: (etc.) Nir.

12, 42. Ts. — 58, 9 vani fine comp. ist bereits im Ṛik sich findend (vergl. z. b. 7, 1, 23). — 59, 1 ebenso pitarâmâtarâ Ṛik 4, 6, 7. — 84, 25 lies: eingeschlossen wären. — 112, 7 lies: Pâṇ. 8, 3, 57. — ibid. 14 lies: Böhtlingk. — 121, 11 lies: derartigen Bezug. — 126, 18 lies: dafs. — 140, 21 lies: upon. — 141, 7 lies: eine. — 142, 15 lies: çloka. — 147, 27 lies: p. 55 ult.). — 182, 7. 8 dazwischen ist die Uebersetzung des Verses 11 ausgefallen:

Mit Ṛik und Sâman eingezäumt schreitet friedlich dein Ochsenpaar. | Das Ohr wie Räder zog dich fort: am Himmel weithin ging der Pfad. ||

187, 23 gṛihyasûtra. — 189, 15 kaṭukam. — 194, 6 wie v. 48. — 199, 2 ff. Zu dem Durchziehn vergl. die entsühnende Kraft des Körbens in der Eifel bei Schmitz p. 52. „Man nimmt einen Korb, dem der Boden entnommen ist, und die Bursche ziehen das Mädchen, und die Mädchen den jungen Mann, dem sein Brautstück entgangen ist, durch denselben, indem sie ihm den Korb über den Kopf stecken.“ — 230, 24 lies: οὐρα. — 249—50. Hier ist folgende Legende aus dem Çâñkh. Br. 23, 4 heranzuziehen: asurî 'ndram (kâmena kshîṇam karishyâmîti durâçayâ, Vinâyaka) pratyutkramata*) parvan parvan mushkân (bhagân) kṛitvâ, tâm indraḥ pratijigîshan parvan parvañ chepâñsy (liñgâni) akurute, 'ndra u vai paruchepaḥ (vgl. Nir. 10, 42), sarvaṃ vâ indreṇa jigîshitam, tâṃ samabhavat (bhogena jitavân), tam ahṛiṇâd (svavaçe kṛitavatî) asuramâyayâ, sa (indraḥ

*) Dieser Mangel des Augments ist in den beiden Ṛigbrâhmaṇa mehrfach vorkommend, so Çâñkh. Br. 22, 6 vaimadena vai devâ asurân vimadan (vyamadayan Vin.). 24, 3 tad yad apaspṛiṇvata. — Ait. Br. 7, 30 tatraitâñç camasân nyubjan. — 3, 27 tad visrañsata. — 2, 38 ta idam achidraṃ retaḥ prajanayan. — 2, 31 tam . . saṃsthâpayan (fünfmal).

paruchepo bhûtvâ) etâḥ punaḥpadâ (pâruchepîḥ) apaçyat, tâbhir añgâd-añgât parvaṇaḥ-parvaṇaḥ sarvasmât pâpmanaḥ samprâmucyata | „Ein asura-Weib trat dem Indra entgegen (zum Wettkampf): an allen Gelenken machte sie sich (mushkân, aber hier im Sinne von bhagân =) cunnos. Indra um sie zu besiegen machte sich an allen Gelenken mentulas: Indra nämlich ist Paruchepa (hier sowohl als Name des Dichters, wie im Sinne von: quovis membro mentula praeditus zu fassen): Indra ferner strebt Alles zu besiegen. Er wohnte ihr bei. Sie aber durchglühte (brannte) ihn mit Asura-Zauberkunst. Da erschaute er diese mit Refrain versehenen Lieder (es handelt sich um die Hymnen des Paruchepa), kraft deren ward er Glied für Glied, Gelenk für Gelenk von allem Bösen befreit.“ Die üppige Refrainbildung in den Hymnen des Paruchepa könnte etwa zu dem Namen des letztern, der somit ein Spitzname wäre, direkte Veranlassung gegeben haben. Die Indra-Legende aber steht offenbar ursprünglich selbständig und ist erst sekundär damit in Verbindung gebracht. — 252, 28. Oder ist vatsapa mit der oberpfälzischen Drud zu vergleichen, von welchem Alp-gleichen Wesen Schönwerth 1, 211 berichtet: „sie drückt auch gerne neugeborne Kinder, noch lieber aber saugt sie an deren Brüstchen, daſs diese daumengroſs werden und die Hebamme Milch herausdrücken kann.“ Ibid. 201 „dasselbe Kind war auch sonst von der Drud geplagt; sie saugte an ihm, daſs die Brüstchen wie welsche Nüsse auffliefen“: und ib. p. 188. — 297, 16 lies: 9. 18. 23. — 303, 1 Das Kuhgeschenk, welches der Schwiegervater macht, und welches unter dem Namen godânam (s. pag. 312) einen integrirenden Theil des Hochzeitsrituals bildet, erinnert an die Heirathskuh, welche nach Schön-

werth 1, 70 hinter dem Kammerwagen der Braut drein geht, und von ihm 1, 124 mit den Rindern verglichen wird, „welche nach Tacitus die Brautgabe bildeten, und auch im Norden von der Braut eingebracht wurden.“ (In der Germania Cap. 18 erscheinen indeſs die boves gerade umgekehrt als Geschenke des Bräutigams an die Braut.) Mein verehrter Freund Kuhn, dem ich u. A. auch die Bekanntschaft mit den Schriften von Mätz, Schmitz und Schönwerth verdanke, macht mich in Betreff der Hochzeitskuh noch auf das soeben erschienene 7. Heft von Dr. A. Birlinger's Schrift „Volksthümliches aus Schwaben“ aufmerksam, wo p. 355 „die Sitte, daſs man der Braut die schönste Kuh im Stalle mitgab“, erwähnt wird: nach ibid. p. 360 geht „die Brautkuh, schön geschmückt mit Bändern und Blumen“ gleich hinter dem Brautwagen. — Nach ebendas. p. 334. 354 gelten an verschiedenen Orten im Allgäu, sowie in Bettringen bei Gmünd noch die drei Tobiasnächte (vgl. oben p. 326): „Nach Tobias 6, 22, wo es heiſst: nach Verlauf der dritten Nacht aber nimm zu dir die Jungfrau in der Furcht des Herrn, halten nämlich die Neuverheiratheten ebenfalls die drei ersten Nächte ohne Beischlaf. Die Ehe wird glücklicher ausfallen, weil ihr in Folge dieser Enthaltung der Teufel nichts anhaben kann“. Oder wie es p. 354 heiſst: „Durch diese Enthaltsamkeit hofft man eine „arme Seel“ zu erlösen“. Hienach liegt es in der That wohl näher, die deutsche Sitte auf kirchlichen, resp. biblischen Einfluſs zurückzuführen — Weinhold p. 296 bezeichnet sie ausdrücklich als eine „Forderung der Kirche“ — statt sie als einen Rest aus indogermanischer Zeit zu betrachten. Wenn übrigens Gildemeister mit seiner Vermuthung (bei Benfey Orient

und Occident 1, 745) Recht hätte, dafs der böse Dämon im Buche Tobit, der die Sara liebt und alle Männer, die sich mit ihr vermählen wollen, im Brautgemache vor Vollziehung der Ehe tödtet, „das älteste Beispiel von Uebertragung indischen Novellenstoffes nach dem Westen sei“, würden wir möglicher Weise auch für die „drei Tobiasnächte“ geradezu nach Indien, als dem Lande ihrer Entstehung, zurückgeführt? Die Identification von Asmodaios mit çimidâ ist nun freilich sehr kühn: für die Sache selbst indessen bietet der „Exorcismus“ aus dem Atharva oben p. 252 ff., wo in vv. 21. 25., wenn auch nicht çimidâ selbst, doch das damit verwandt scheinende kimîdin als Name von dgl. Incubones sich findet, hinreichenden Anhalt. Es könnten dann eben auch „die drei Tobiasnächte“ gleich mit aus Indien herübergenommen sein, resp. gar etwa ihrerseits als weiteres Zeugnifs dafür gelten? — 308, 25 die Marke d. H. ist hinzuzufügen. — 319, ult. wie eben. — 345, 18 lies: bhûs. — ib. 31 lies: Priester. — 412, 7, 8. Nach Birlinger p. 326 ist es oberschwäbische Sitte, „dafs die Braut während ihrer Einladungszeit nie ohne Armkorb ausgeht. Sie hat da drinnen Nastücher, und wem bei ihrer Einladung ein solches gegeben wird, der ist eingeladen zum Hochzeitessen. Letztere Sitte, das Schenken von Nastüchern, traf ich sonst oft: in meiner Heimath ist es auch bräuchig. Da bekommt sogar der Pfarrer des Nachmittags vom Bräutigam und den Gesellen eigenhändig ein Nastuch und ein Maafs Wein.“ Auf pag. 330 heifst es: „der Pfarrer bekommt von alter Zeit her von den Reichen . . .; Aermere bringen gern Nastücher.“

Berlin, 23. Mai 1862. A. W.

Index zum fünften Bande.

Aus einem Briefe von Mr. E. B. Cowell.

Calcutta, April 14, 1862.

— — Dr. Hall has left India and gone to England, but before he left he completed his editions of the Sâṃkhyasâra of Vijnâna Bhikshu and the Daçarûpa with the Avaloka Commentary. You will remember that he began to make an edition of the first part of the nâṭyaçâstra of Bharata from a single imperfect ms. in his possession. This ms. contained 7 adhyâyas and he printed about 80 pages, containing 5 of these adhyâyas, when some time in February last he discovered, in the possession of an old Pandit of Bhilsa, a complete copy of this almost unknown work in 36 adhyâyas (: as the old ms. was very corrupt, he has determined to cancel the sheets printed). It goes over the entire field of Dramatic Criticism, the bhâvas, rasas, etc., as well as the more practical details of the Dramatic Art and is in fact the source whence the Daçarûpa and Sâhityadarpaṇa have drawn their materials. He has taken the ms. with him to England, but I hope he will be able to print it, as it must contain a mine of curious and interesting information. One curious point is: from what existing plays could Bharata have gained his rules, as „Aristotle“ must have followed „Homer“ one would suppose in India as well as in Greece. Bharata is mentioned as the great dramatic authority in the Vikramorvaçî, when Urvaçî is summoned away in Act 2 from her interview with Purûravas, to act before Indra:

muninâ Bharatena yaḥ prayogo bhavatîshv ashṭarasâçrayo nibaddhaḥ | lalitâbhinayaṃ tam adya bhartâ marutâṃ drashṭumanâḥ salokapâlaḥ || 36 || What has become of this pre-Kâlidâsic dramatic literature? Kâlidâsa in the prologue mentions: parishad eshâ pûrveshâṃ kavînâṃ drishṭarasaprabandhâ, and the Toycart implies other previous dramas, but it is singular, that no trace of them is preserved.

The Bibl. Ind. edition of the Mârkaṇḍeya Purâṇa is completed, and two Nos. are issued of the Nârada-

pañcarâtra. — I suppose you have seen our edition of the Vaiçeshikasûtras by Tarkapañcânana our Sans. Coll. professor of Nyâya. — Another Paṇḍit is preparing an edition of Jaimini's Sûtras with Çabara's Comm. — We have given up our intended edition of the Mâdhavîya Digvijaya of Çankarâcârya, as I have succeeded in procuring several mss. of the older prose Digvijaya of Anantânandagiri. It will be an interesting book, though I fear it is very legendary. — The 16th. fascic. of the Taittirîya Saṃhitâ is nearly finished. You will see, that, as I told you, the Comm. becomes much shorter as we proceed. This 16th. fasc. will commence the 4th prapâṭhaka of the second kâṇḍa. I fancy 12 or 13 more numbers will very nearly complete the work. — I have begun to print the Maitrâyaṇî-Up. with Comm. I have a second ms. of the text from Telingana, but I find, that there are great discrepancies between them. — I hope by this time you have received the copy of the Kaushîtaki Up., which I sent you to the care of mss. Williams & Norgate. — My Sanscrit Coll. edition of the Uttara-Râmacarita is finished. I intend to send a hundred copies to Williams & Norgate. The Text has been improved by collating two mss. and the Comm. explains every difficulty without being too minute.

Miscelle.

Das am Schlusse des fünften maṇḍala angehängte çrîsûktam hat als v. 11 (s. Müller Rik III p. XLI) die Worte: kardamena | prajâḥ | bhûtâḥ | mayi | sam | bhara | kardama | çriyam | vâsaya | me | grihe | mâtaram | padmamâlinîm (so nach Chamb. 209 b, 3 Rückseite). Ueber den kardama, Schlamm, als ein die Geschöpfe erschaffendes göttliches Wesen s. z. b. Bhâgav. Pur. 3, 21, 6. Liegt darin etwa die Aneignung eines biblisch-semitischen Schöpfungsmythos vor? oder ist es der ἀφρος, aus dem die Χαρις emporsteigt? oder gar einfach nur eine Abstraction von der Fruchtbarkeit des Schlammes? A. W.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.





